ANGELA BOTEZ

Postmodernismul în filosofie

Editura Floare albastră

Scanned with OKEN Scanner

Angela Botez

Postmodernismul în filosofie

Colaboratorilor, doctoranzilor, studenţilor mei, tuturor celor interesaţi de noutăţile filosofice

Mamei, soţului, fiului şi nepoatei mele

Scanned with OKEN Scanner

Redactor de carte: Doina RIZEA
Tehnoredactare computerizată: Marina PAVEL
Coperta: Maria PAŞOL – coperta I reproducere după o grafică de M.C. Escher

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BOTEZ, ANGELA
Postmodernismul în filosofie/Angela Botez.-
Bucureşti: Floarea Albastră, 2005
Bibliogr.
Index
ISBN: 973-7685-02-4

1

Cartea apare cu sprijinul
Autorităţii Naţionale pentru Cercetare Ştiinţifică.

Editura **Floare albastră:**
Adresa: **Str. Concordiei nr. 15, sector 4, Bucureşti**
Tel.: **0722.258.123**
email: **doina_rizea@yahoo.com**

ISBN 973-7685-02-4

Scanned with OKEN Scanner

Postmodernismul în filosofie

Scanned with OKEN Scanner

SUMAR

PREFAȚĂ 7

Cap. I. CE ESTE POSTMODERNISMUL?
CONCEPTE INTEGRATIVE - TEME – DEZBATERI 15
1. **Bibliografia postmodernismului** (Deborah Madsen) 17
2. **Definiții ale postmodernismului** (Linda Hutcheon) 22
3. **Teme și concepte postmoderne** (D. Harvey, J.R. Watson) 25

Cap. II. FILOSOFI CU IDEI POSTMODERNE 31
1. **Izvoare istorice**: Socrate, Platon, Hegel, Spengler, Dewey, Peirce, Dilthey 31
2. **Precursori**: Emerson, Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Wittgenstien II, Mary Hesse 43
3. **Protagoniști**: 64
a) Francezi: Derrida, Foucault, Lyotard, Lacan, Levinas, Deleuze. 64
b) Americani: Rorty, Paul de Man, Schrag, Sallis, Heelan, Ramsey 86
c) Italieni: Vattimo. 109
d) Britanici: Polanyi, Norris. 114
e) Feminismul postmodern: Arent, Irigaray, Kristeva 119

Cap. III. PERSPECTIVE POSTMODERNE ÎN FILOSOFIE 125
1. **Între modernitate și postmodernitate** 125
2. **Realism și postmodernism** 139
3. **Kantianism și postmodernism** 149
4. **Metafizica: moarte sau resurecție postmodernă** 171
5. **Postmodernismul și epistemologia sa** 184
6. **Angajamente critice și postcritice față de estetică** 204
7. **Postmodernism și religie** 213

Scanned with OKEN Scanner

Cap. IV. FILOSOFI ROMÂNI ÎNSCRIȘI
ÎN PARADIGMA POSTMODERNĂ 217

Istorie și actualitate 217
1. Emil Cioran – o filosofie a deconstrucției 217
2. Lucian Blaga – resurecția postmodernă a metafizicii 228
3. Șt. Lupașcu – filosof al științei de sorginte postanalitică 240
4. D.D. Roșca – pluralism cognitiv și contextualism postanalitic 251
5. M. Eliade – hermeneutica și Umanismul planetar 268
6. Ion Barbu – poet textualist și gânditor postmodern 276
7. Vasile Tonoiu – dialogism postmodern – teorie și practică 280
8. Abordări actuale ale postmodernismului filosofic în România. 286

Cap. V. CONVORBIRI CU FILOSOFI CONTINENTALI
1. Interviu cu Jacques Derrida (Kristine McKenna) 298
2. Interviu cu Gianni Vattimo (Marin Mincu) 307
3. Interviu cu Mary Hesse (Angela Botez) 313
4. Interviu cu Calvin Schrag (Angela Botez) 316
5. Interviu cu Christopher Norris (Angela Botez) 320
6. Interviu cu Steven Earnshaw (Angela Botez) 327
7. Interviu cu David M. Kleinberg-Levin (Angela Botez) 331

Lucrări și comunicări cu referire la postmodernism de Angela Botez 334
Bibliografie 338
Ilustrații 343

Scanned with OKEN Scanner

PREFAŢĂ

Filosofia numită de tip postmodernist, postpozitivist, postanalitic se mai numeşte şi filosofie de tip continental. Născută în secolul al XX-lea ea are numeroşi reprezentanţi mai ales în Franţa, Germania, Italia, dar şi în SUA, Anglia. Despre orientările de acest fel filosofii români discută la ora actuală, dintr-o perspectivă critică, dacă nu chiar nihilistă. Considerăm că o cercetare obiectivă şi o prezentare realistă a domeniului – idei, autori şi concepte – sunt absolut necesare astăzi când filosofia postanalitică abordează cele mai noi aspecte ale realităţii, cunoaşterii şi societăţii, intersectându-se cu importante curente de gândire actuale: fenomenologia, hermeneutica, existenţialismul, mentalismul. Fiind un procedeu neprofesionist a nega ceva ce nu este bine cunoscut, lucrarea de faţă îşi propune o prezentare cât mai exactă şi corectă a orientărilor postmoderne din diferite domenii, a terminologiei folosite, a raporturilor cu modernitatea şi mai ales a existenţei postmodernismului în filosofie.

Demersul este complex şi dificil având în vedere aria ideatică foarte largă, dar şi numeroasele inovaţii lingvistice, schimbarea conceptelor integrative pe care accentuează acest tip de paradigmă spirituală şi procedurile deconstructive ale autorilor postmodernişti. Există numeroase lucrări traduse, o serie de exegeze asupra postmodernităţii dar mai ales din perspectiva literaturii sau a criticii literare, în unele cazuri şi a psiho-sociologiei, a etnometodologiei sau a teoriilor politice, mai puţin a filosofiei. Filosofi postmodernişti de renume precum Derrida, Rorty, Vattimo, Foucault sunt cunoscuţi prin abordări şi traduceri de cele mai multe ori realizate de literaţi. Vom încerca să pătrundem în această arie în care filosofia se apropie de literatură cu acurateţe analitică, fără prejudecăţi şi etichetări căutând înţelegerea fenomenului postmodernităţii şi a prezenţei în filosofia diferitelor ţări. Vom aborda şi unele manifestări ale postmodernismului în România începând cu idei existente la Blaga, Cioran, Eliade, D.D. Roşca şi Şt. Lupaşcu şi continuând cu direcţiile postmoderne din filosofia actuală. Căutarea izvoarelor, precursorilor şi promotorilor unui anume curent filosofic este credem de maximă importanţă pentru cercetarea de filosofie întrucât aceasta intenţionează să faciliteze

Scanned with OKEN Scanner

înţelegerea ideilor susţinute de anumiţi autori, să arate dacă şi cum s-au conturat pe baza lor anume orientări. Fie că este pur şi simplu destinat să devină o contribuţie la istoria filosofiei ca disciplină, fie că aspiră la a fundamenta concepţii şi teorii originale, un astfel de demers se înscrie după părerea noastră în aria principală a preocupărilor cercetătorului în filosofie, critic sau creator. În cazul postmodernismului filosofic, investigaţiile asupra rădăcinilor teoretice sunt întreprinse de mai toţi promotorii respectivului curent. Se pare că faptul se datoreşte situaţiei în care avem de a face cu un curent filosofic, mai mult decât cu un curent în cadrul unei anume paradigme spirituale. Postmodernismul deconstruieşte tradiţia modernistă ce l-a produs şi raportat la care şi-a stabilit denumirea propunând o alta în toate sferele culturii. În filosofie izvoarele lui se află la Socrate, Platon, Hegel, Spengler, Dewey, James, Peirce, ca precursori noi îi considerăm pe Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Polanyi, Habermas, Gadamer, iar ca reprezentanţi pe Derrida, Paul de Man, Foucault, Lyotard, Rorty, Norris, Vattimo, Schrag.

Există o largă discuţie terminologică asupra denumirii de postmodernism. Numele acestui curent ni se pare şi nouă uneori neadecvat, dar nu din motivul pentru care Rorty a hotărât în lucrarea sa *Eseuri despre Heidegger şi alţii* să renunţe la el. Rorty consideră că termenul a fost folosit până la uzură şi a creat ideea că ar exista ceva comun între arhitectura lui Grove, romanele lui Pynchon şi Rushdie, poemele lui Ashberry, diferite feluri de muzică şi scrierile filosofice cum ar fi cele ale lui Derrida. El crede că legăturile se pot face, dar că sunt dificil de susţinut. Nouă ni se pare că dimpotrivă existenţa elementelor comune şi a conceptelor integrative în artă, ştiinţă, filosofie, politică şi morala sfârşitului de secol au impus denumirea comună pentru ele. Ne îndoim că este vorba însă de o post-poziţie raportată la modernism, care în viziunea noastră presupune, în primul rând, continuitatea şi numai în al doiea rând diferenţa. Excesul sau deficitul de definire a termenului, sensurile şi interpretările sunt însă o problemă aparte de ceea ce încercăm în această carte: să arătăm, deocamdată, că filosofii postmodernişti nu sunt nişte persoane diletante, neraţionale şi antifilosofice care nu merită atenţia filosofilor serioşi. Izvoarele de la care se reclamă, precursorii, ideile şi argumentarea din lucrările postmoderne, se plasează la ora actuală în centrul atenţiei filosofiei de tip relativist care se află implicată în discutarea tuturor marilor probleme perene ale filosofiei – raportul obiect-subiect,

Scanned with OKEN Scanner

raţionalitate unică sau multiplă, criteriile adevărului, determinismul, realismul, pragmatismul etc., dar impunând şi concepte mai puţin uzitate de filosofie până acum, cum ar fi descentrare, diferenţă, deconstrucţie.

Ideile deosebite, originale, noi, după care tânjesc în principiu cititorii de filosofie, sunt foarte multe în arealul postmodernismului, dar în acest caz este interesantă reacţia de respingere. Fără a fi cercetate aceste poziţii sunt negate, denaturate, deşi ele nu apar pe un teren gol şi au după părerea noastră o valoare speculativă ce merită atenţie.

Lucrarea de faţă se vrea o introducere în postmodernismul din filosofie, cu studii despre diferite aspecte ale manifestărilor în domeniu. Cartea va expune definiţii şi delimitări ale termenului postmodernism, domeniile de manifestare, reprezentanţii principali, conceptele integrative specifice, bibliografia generală a temei. Din istoria filosofiei vor fi desprinse izvoarele ideilor postmoderne, vor fi prezentaţi precursorii, apoi reprezentanţii şi şcolile înrudite. Se vor face referiri la idei postmoderne în filosofia românească.

Va fi, de asemenea, înfăţişată modalitatea prin care se naşte în filosofie paradigma postmodernităţii din criza modernităţii, cu accentuarea specificului acestei schimbări de *pattern* cultural, a confruntărilor care au loc între ideile postmoderniste şi mentalism, reprezentaţionalism, scientism, umanism, constructivism, structuralism. Cartea va încerca să demonstreze că orientarea postmodernă cu numeroasele ei curente manifestate ca postpoziţii: postanaliticism, postpragmatism, poststructuralism, posthermeneutică, postumanism, nu poate fi respinsă fără a fi analizată cu buna credinţă necesară oricărui demers filosofic critic.

Cartea de faţă cuprinde o abundenţă de prezentări de autori şi de cărţi (cu sumare uneori), de liste bibliografice, de reviste, domenii şi reprezentanţi ai postmodernismului şi feminismului, de articole şi studii scrise de autori străini şi români. Informaţia de acest tip este introdusă deliberat şi ni se pare necesară pentru cei ce vor să se apropie de o orientare discutată şi discutabilă, mai mult criticată decât cunoscută, la ora actuală, în România dar şi în unele cercuri internaţionale.

Unele articole pe care le-am publicat în „Revista de filosofie", „Milenium", „Târnava", „Caiete Lucian Blaga" au fost preluate în capitolele cărţii. Am selecţionat o serie de interviuri dintre cele pe care

Scanned with OKEN Scanner

le-au dat reprezentanți ai postmodernismului sau comentatori ai orientării și le-am grupat în partea de sfârșit a cărții unde am introdus și o listă de lucrări despre postmodernism pe care le-am semnat. Aș mai adăuga că dintre cei care constituie personajele cărții de față am cunoscut personal, am corespondat și colaborat cu Mary Hesse, R. Rorty, G. Vattimo, C.O. Schrag, John Sallis, Ch. Norris, D. M. Levin, St. Earnshaw, P.M.S. Hacker; am avut corespondență cu Th. Kuhn, D. Davidson, J. Derrida, Paul Ricoeur, J. Habermas.

Preocuparea mea explicită pentru postmodernism și manifestarea lui în filosofie a apărut în 1994 când, efectuând a patra călătorie filosofică în Anglia, am participat la dezbaterile *Asociației de Filosofie Morală*, condusă succesiv de Moore, Wittgenstein, Popper. D.H. Mellor, cel care m-a invitat la Cambridge, era acum președintele Asociației. Se zvonea că ar fi respins candidatura lui Derrida la titlul de felow (membru) al Universității Cambridge. Disputa era animată, civilizată și foarte interesantă, despre ea am scris în cartea mea *Filosofia în paradigma culturii britanice* (2004). Atunci am aflat că în patria empirismului și filosofiei analitice există preocupări pentru orientările relativiste, hermeneutice, contextualiste. Mi s-a vorbit de Wittgenstein II și comentatorul său englez P.M.S. Hacker, despre Michael Polanyi, Christopher Norris, Mary Hesse, St. Earnshaw. Ulterior, pe cei în viață i-am cunoscut și despre toți scriu în această carte. Am descoperit că între Polanyi și Blaga se pot face apropieri, care au și dus la elaborarea unor lucrări comune cu unul dintre cei care îngrijesc opera lui Polanyi, R.T. Allen, interesat astăzi și de Lucian Blaga.

Următorii pași în abordarea postmodernismului au fost publicarea unor grupaje în „Revista de filosofie" și organizarea unor dezbateri în România cu deschidere spre corelația între filosofie și literatură în cadrul postmodernismului. Am scris lucrarea *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne* și o serie de studii și comunicări care sunt amintite la bibliografie, toate în dorința de a contribui la cercetarea tradițiilor și a noilor tendințe în aria filosofiei și științelor umaniste, la stimularea participării filosofilor români la abordarea marilor probleme ale omenirii secolului al XX-lea, la realizarea comunicării și dialogului între domeniile filosofiei, artei, religiei și științei. Am introdus în programul de cursuri internaționale de vară al Universității Mării Negre cu sprijinul președintelui Fundației, academicianul Mircea Malița, un *workshop* pe tema *Postmodernismul și diversitatea culturală (în filosofie și literatură)*, care s-a desfășurat la Mangalia, în perioada 21-27 iulie 1997. Scopul întâlnirii internaționale a fost acela

Scanned with OKEN Scanner

de a analiza perspectiva postmodernă asupra identității și diversității culturale, temă esențială la ora actuală în filosofia și critica de artă europeană. S-a intenționat deasemenea prezentarea unor idei și creații ale filosofilor și literaților români în această perspectivă. Au fost invitați reprezentanți de marcă ai domeniului cum ar fi: Ricoeur, Habermas, Rorty, Derrida, Vattimo, Norris, Margolis, P.M.S. Hacker, C. O. Schrag, care ne-au răspuns cu scrisori ce dovedesc interes pentru România. O serie de personalități cu lucrări importante despre postmodernism din Anglia, Australia, SUA, Ungaria (John Passmore, Steven Earnshaw, Catherine Burgass, Lazlo Ropolyi) și-au anunțat intenția de a participa.

Titlurile înscrise în program au fost: Mircea Malița (Academia Română), *Ten Thousand Cultures, One Single Civilization* (*Zece mii de culturi, o singură civilizație*); John Passmore (Australian National University), *For and Against Postmodernism* (*Pentru și împotriva postmodemismului*); Steven Earnshaw (Sheffield Halam University, Marea Britanie) *Why Postmodernism? Scissors, Paper, Stone* (*De ce postmodernism? Foarfeci, hârtie, piatră*); Mircea Martin (Editura Univers București), *Postmodernism and Literrary Avantgarde* (*Postmodemismul și avangarda literară*); Ion Mânzat (Universitatea București), *Postmodemism and Pluralism in Current Psychology* (*Postmodernism și pluralism în psihologia actuală*); Catherine J. Burgass (School of Arts, Stafforshire University, Marea Britanie), *Reading Versus Theory: Mimesis and Metafiction in Postmodern Literature* (*Lectura împotriva teoriei: Mimesis și metaficțiune în literatură*); Angela Botez (Institutul de Filosofie, București), *The Postmodern Paradigm - Its Antirepresentationalism. Polanyi, Blaga and Rorty*, (*Paradigma posmodernă — antireprezentaționalismul său. Polanyi, Blaga și Rorty*); Ion Bogdan Lefter (Universitatea București), *Reconstruction of the Writer Self (Reconstrucția eului scriitorului)*; Lazlo Ropolyi (Universitatea Eötvös, Budapesta, Ungaria), *Postmodemism: About the Crisis World Views (Postmodernism: Despre criza concepțiilor despre lume)*; Oltea Mișcol (Institutul de Filosofie, București), *Postmodernism Culture: Horizon of Multiple Options (Cultura postmodernistă: orizontul opțiunilor multiple)*; Radu G. Țeposu, (Revista „Cuvântul", București) *The Postmodernism – Inverted Romantism (Postmodernismul — romantism inversat)*; Oana Fotache (Universitatea București), *Two Types of Postmodernism (Două tipuri de postmodernism)*; Elena Gheorghe (Institutul de Filosofie, București), *D. D. Roșca and the Questioning of Modernist Taboos (D. D. Roșca și problema tabu-urilor moderniste)*; Victor Botez (Redacția Publicațiilor pentru străinătate, București), *Postmodern Art of Photography (Arta postmodernă a fotografiei)*.

Scanned with OKEN Scanner

La Masa rotundă de la Mangalia au fost puse în discuţie concepte specifice paradigmei postmoderne: deconstrucţia, diferenţa, etnocentrismul, solidaritatea, alteritatea, pluralitatea; precum şi perspectivele antifundaţionaliste, antireprezentaţionaliste şi antireducţioniste expuse de filosofi postmodernişti. S-au purtat polemici cu privire la existenţa sau inexistenţa unei paradigme culturale postmoderniste, cu privire la prezenţa şi a unor determinante filosofice sau exclusiv a celor literare, cu privire la posibilitatea inserării unor filosofi ca Rorty, Habermas, Ricoeur între precursorii sau promotorii noii paradigme, cu privire la semnificaţia unor idei aparţinând filosofilor români Blaga, Cioran, Eliade, Noica şi D. D. Roşca pentru înţelegerea caracteristicilor spirituale ale eonului postmodern în proces de geneză la sfârşitul secolului al XX-lea.

Întâlnirea din iulie 1997 a fost pentru noi un prim pas spre acceptarea filosofiei postmoderne în dezbaterile culturale, aşa cum se realizează ea în mod normal în Anglia, Franţa, Germania, Italia, SUA. Invitaţii noştri englezi erau de formaţie literaţi, cum de altfel sunt şi Derrida, Norris sau De Man, dar deschiderea lor spre filosofie este reală. Nici unul nu suferă de aroganţă, intoleranţă sau separatism disciplinar, fiind un exemplu bun pentru evoluţia viitoare a vieţii spirituale româneşti. La acest *workshop*, de remarcat şi apreciat mi se pare aportul unor literaţi români de marcă: Mircea Martin, R. G. Ţeposu, I. B. Lefter, cunoscători ai postmodernismului.

Am participat în ţară şi străinătate la alte numeroase dezbateri care au realizat confluenţe între filosofie şi literatură, despre ele am amintit în această carte.

În cadrul vizitei în SUA din 2004 am ţinut la Arizona State University (ASU) un curs despre Lucian Blaga cu titlul „*Metafizică şi poezie*". Acesta a fost cuprins în programa didactică pe data de 15 iunie 2004 şi era astfel înscris: Lucian Blaga – *Poems; Lecture on Blaga:* (Angela Botez).

Restul programului cuprindea: 17 iunie: *Love and Will* (William James); 22 iunie: *Poeme de Sapho, Afrodita şi Eros* (Apuleius), *Narcis şi Echo* (Ovidius); 24 iunie: *Bonds of Love* (Benjamin); 29 iunie: *Mass Psychology of Fascism* (Reich); 1 iulie: *Experience between Philosophy and Communication* (Ramsey şi Miller). *Class Readings, Surreal & games.* Cursul lui Eric Ramsey, la care am asistat, s-a referit la volumul de poezii postmoderne *Stone, Paper, Knife: Poems,* de Marge Piercy (1983), mai ales la poezia *Toad dreams,* pe care a analizat-o cu

Scanned with OKEN Scanner

masteranzii săi. Poezia este un bun exemplu de literatură postmodernă pusă sub un motto din H. Thoreau. *„that afternoon the dream of the toads rang through the elms by Little River and affected the thoughts of men, though they were not conscious that they heard it".*

S-a vorbit despre interpretarea filosofică a comunicării înstrăinate pusă în legătură cu un film de Luc Godard care a fost proiectat.

Ţinem să remarcăm modalitatea specifică postmodernă de emitere şi receptare a mesajelor la ASU, care se originează, după cum Eric Ramsey susţine, în Renaşterea americană de dinainte şi de după războiul civil: Emerson, Thoreau, Hawthorne, Melville, Whitman.

Cursul meu a început cu prezentarea concepţiei metafizice a lui Blaga şi locul matricii stilistice în cadrul ei continuând cu relevarea legăturii acesteia cu poemele sale. Am corelat ideile lui Blaga cu cele prezentate în cursul anterior cu privire la mister, iubire, tăcere, lumină, conştienţă, cunoaştere, adevăr, scientism, antilogicism ca termeni literari şi filosofici. Am introdus pe Blaga, filosoful şi poetul cu ajutorul *Autoreprezentării filosofice* şi a poeziei *Autoportret.* Am prezentat apoi relaţia între ideea Matricii stilistice şi poezia metafizică a lui Blaga, relaţia ideilor cu privire la Unicitatea omului, Geneza metaforei şi dimensiunea metafizică a operelor literare blagiene. Am încheiat cursul cu poezia *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii,* citită de mine în româneşte şi de Eric Ramsey, în engleză, în traducerea lui Andrei Bantaş. Am vorbit, de asemenea, despre Blaga şi Emerson, convergenţele în transcendentalism ale conceptelor şi ideilor lor. A fost realizată şi discutată relaţia lui Blaga cu apriorismul kantian, cu intuiţionismul bergsonian, cu antiscientismul lui Nietzsche şi Heidegger, cu transcendentalismul american, cu postmodernismul şcolii continentale. Am abordat şi dimensiunea postmodernă a romanului lui Lucian Blaga *Luntrea lui Caron,* pe care-l consider un text paradigmatic pentru această orientare literară atât de răspândită în SUA şi din care fac parte grupul de filosofi literaţi de la Universitatea de stat Arizona din Phoenix.

Cu întâlnirea de la Phoenix, organizată de Ramsey Eric Ramsey, unul din discipolii filosofului postanalitic continental, C. O. Schrag (amândoi au fost în România şi au scris despre Lucian Blaga), s-a încheiat seria de contacte cu reprezentanţi ai filosofiei continentale americane: Helen E. Longino, Debra Bergoffen, John Sallis, Patrick Heelan, David Levin, Hugh Silverman.

Scanned with OKEN Scanner

Zilele petrecute în Arizona şi contactul cu studenţii şi profesorii de aici, au constituit o bună deschidere spre o cultură specifică de tip post-modern care combină dimensiunea latino-americană, cu cea anglo-americană şi cu cea amer-indiană. Poate de aceea şi interesul pentru o filosofie necunoscută, cea românească, a fost deosebit.

Lucrarea de faţă se referă, în capitolul IV şi la interesul pentru idei filosofice de tip postmodern în România interbelică, dar şi în actualitate. O serie de autori români, filosofi şi literaţi (Vasile Tonoiu, Marin Mincu, Mircea Cărtărescu, Aurel Codoban, Ion Goian în afara celor amintiţi mai sus) se preocupă de această temă, s-au scris cărţi, s-au realizat traduceri din majoritatea principalilor autori postmodernişti, se ţin cursuri despre postmodernism şi s-au susţinut lucrări de doctorat pe această temă. Avem o bună colaborare directă cu filosofi de orientare postmodernă din Anglia, Franţa, Italia, SUA. Tineri cercetători şi studenţi au realizat studii despre postmodernism. Editura *Rodopi* ne-a trimis principalele lucrări din seria *Postmodernism* pe care le-am recenzat în „Revista de filosofie“ şi le-am utilizat în cărţile, cursurile şi dezbaterile organizate.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul I

CE ESTE POSTMODERNISMUL? CONCEPTE INTEGRATIVE - TEME - DEZBATERI

Naşterea unui nou eon spiritual care are loc, după părerea noastră, astăzi, prin trecerea la o nouă paradigmă culturală aduce cu sine modificări radicale în sistemul tuturor valorilor impunând postmodernismul. Ce conţinut are termenul postmodernism? După unii autori există exces de definiţii cu un deficit de definire, după alţii, termenul este inutil, dar există autori care cred că termenul poate acoperi specificul spiritualităţii sfârşitului de secol şi mileniu. Unii plasează începutul postmodernismului în anii 1940 sau 1960, alţii în anii 1970 sau chiar în 1980 (Există totuşi lucrări din 1926, 1939, 1940).

Conceptele integrative caracteristice postmodernismului indiferent că el se manifestă în literatură, film, arhitectură, muzică, politică, religie, economie, ştiinţă, fotografie, televiziune, filosofie, antropologie, lingvistică, istoriografie ar fi: descentrare, deconstrucţie, discontinuitate, diferenţă, dezmembrare, dislocare, diversitate, antireprezentaţionalism, antiesenţialism, particularism, fragmentarism, pluralism, alteritate, feminism, textualism.

Teme specifice sunt: sfârşitul filosofiei, epistemologiei, umanismului, a istorismului progresist.

Paradigma postmodernă va înlocui cu noi concepte şi tendinţe, conceptele moderniste de tipul realism, formalism, semantică, fundamentalism, reprezentare, narativ, tipic, origini-cauze, obiectivitate, determinare, sectarism. Noile concepte care se impun deja pe poziţii privilegiate sunt: eclectism, antiformalism, egalitarism, anarhie-eros, proces, deconstrucţie, dispersie, retorică, liberalism, textualitate, antinarativ, mutand, diferenţă, ironie, indeterminare, imanenţă, holism, solidaritate.

O serie de lucrări se focalizează pe astfel de concepte. Pentru exemplificare ne referim la seria de *Postmodern Studies,* editată de Theo D'haen şi Hans Bertens între 1994-1997. Sub titluri ca: *Postmodern Surroundings* (ed. Steven Earnshaw), *Reconstructing Foucault* (ed. Ricardo Minguel Alfonso şi Silvia Caporale Bizzini), *Postmodernism. A bibliography* (1926-1994) de Deborah L. Madsen,

Scanned with OKEN Scanner

Postmodern Subjects. Postmodern Text (ed. Jane Dowson şi Steven Earnshaw), *Postmodernism and Notion of National Difference* (de Geoffrey Lord), *Just Postmodernism* (ed. Steven Earnshaw), descoperim **o foarte largă arie a subiectelor postmodernismului**. Disciplinele din unghiul cărora de vedere sunt scrise cărţile seriei, sunt diferite: de la istorie şi politică, la literatură şi filosofie, de la ştiinţele fizico-matematice, la psihologie şi medicină. Sumarele volumelor sunt alcătuite după metoda fragmentaristă a postmodernismului care presupune un eclectic mozaic de teme. Iată de pildă, câteva titluri din sumarul volumului *Postmodern Surroundings*: Spaţiu, postmodernism şi cartografie; Valoare postmodernă; Revenirea muzicii în cultura şi cinematograful postmodern; Binele şi faptul adevărat; Postmodernism în istorie; Arta performantă: Cercetare medicală după postmodernism; Excavând în postmodernitate; Nu vreau să fiu modern sau postmodern, ci etern; Revederea cartografică a lumii în *Omeros şi The Star-Apple Kingdom* a lui Derek Walcolt; Fractali, Haos şi Dinamică: Emergenţa ştiinţei postmoderne; Limitele oraşului: Femei, oraşe, postmodernism; Muzica anarhistă britanică; Postmodernism şi Postcolonialism; Barnes şi popularitatea eticii; Vic Reeves şi comedia postmodernă; O enigmă: Etica după Heidegger; Violenţa evenimentului; Hanibal Lecter şi sublimul lyotardian; Sport, Postmodernism şi TV global. Din aceeaşi serie volumul intitulat *Subiecte Postmoderne/Texte postmoderne* se referă la identitate şi putere, cunoaştere, limbaj şi reprezentare; la diverse orientări culturale, sexuale şi naţionale, la practica textualismului şi subiectivitate, la politică, pedagogie şi epistemologie postmodernă; iar volumul intitulat *Reconstructing Foucault* cuprinde eseuri la aniversarea a 80 de ani de la naşterea lui Foucault, unul din principalii promotori ai noii filosofii postmoderne. Studiile semnate de autori precum Christopher Norris, Daniel O, Hara, Michael Ryan, Cristina de Peretti, Susan Bordo, Rosa Rodriques, Antonio Campillo şi alţii se grupează în patru capitole ce se ocupă de relaţia între ideile lui Foucault şi post-structuralism, teoria critică a lui Kant şi concepţiile feministe, de asemenea, de abordările lui Foucault din perspectiva disciplinelor etică, estetică şi istorie. Este remarcată poziţia originală a lui Foucault de respingere a ideii unui adevăr unic absolut şi a continuităţii şi de apropiere de o multiplicitate non-unitară extrasă din fragmentarea Eului. Foucault critică diviziunea binară a realităţii şi consideră că filosofia trebuie să studieze relaţii cum ar fi cea între cunoaştere şi putere, raţiune şi nebunie, să ajungă la descoperirea arheologiei şi genealogiei eului, adică să răspundă la întrebări: Ce pot cunoaşte? Ce pot face? Cine sunt?

Scanned with OKEN Scanner

1. BIBLIOGRAFIA POSTMODERNISMULUI

Bibliografia postmodernismului alcătuită de **Deborah L. Madsen**[1], pe perioada 1926-1994, este prima bibliografie a acestei orientări care cuprinde diferite arii disciplinare și lingvistice: cărți, studii și reviste, autori incluzând precursori și fondatori ai direcțiilor postmoderne în antropologie, arhitectură, teoria culturii, literatură, istorie, medicină, filosofie, fotografie, film, politică, religie, sociologie, arte vizuale etc. Bibliografia dovedește existența de lucrări despre postmodernism scrise în limbile: franceză, germană, italiană, japoneză, chineză, rusă, slovacă, spaniolă, scandinavă. Vom spicui câteva titluri și autori din lucrările enumerate pe 570 de pagini.

În cartea sa, **Deborah Madsen** expune o serie de date bibliografice ale postmodernismului. **Primele apariții**: **1926**: I.B. Bell – *Postmodernism and Other Essays,* Milwaukée U.S.A. (monografie cuprinzând *Revolta morală a tinerei generații, Religia în colegii, Biserica și omul tânăr, Etica victoriană și religia azi. Religie și civilizație)*; **1939, 1940**: J. B. Bell *Religion for Living; Religia pentru viață. O carte pentru Postmoderniști,* Londra UK; **1951:** Pico Miran, *Manifesto for Postmodern Art* (*Manifest pentru Arta Post-Modernă),* New York; **1959:** Irving Howe, *Mass Society and Postmodern Fiction* (articol în „Partisan Review"); **1960:** Harry Levin, *What was Modernism?* (articol în „Massachussets Review" 1960/1); **1961:** Rosenberg Harold, *The Tradition of the New* (monografie, New York); **1963:** Leonard B. Meyer, *The End of Renaissance* (articol „Hudson Review"/16); **1965**: Leslie Fiedler, *The New Mutants* (articol în „Partisan Review" 32); **1966**: Anthony Cronin, *A Question of Modernity* (monografie London); **1967**: John Barth, *The Literature of Exhaustion* (articol, „Atlantic Monthly" 220); **1969**: L. Fiedler, *Cross the Border, Close the Gap: Post-Modernism* (articol „Playboy" Dec.), G. Feinberg, *Postmodern Science* (articol „Journal of Philosophy" 66/19), Vytautas Kovalis, *Revolutionary Metaphors and Ambigous Personalities: Notes Toward an Understanding of Postmodern Revolutions* (articol „Soundings" 52), H.G. Reid, *Society in Postmodern Period* (articol „The Review of Politics" 1969/31/3), R. Wasson, *Notes on a New Sensibility* („Partisan Review", (36), Th. Ziolkowski, *Toward a Post-Modern Aesthetics?* (articol „Mosaic" 2/4);

1. Deborah L. Madsen, *Postmodernism. A Bibliography 1926-1994*, Edit. Rodopi, Atlanta, 1996.

Inv. 173794

Scanned with OKEN Scanner

1970: Irving Howe, *The Declin of the New* (monografie, New York), V. Kovalis, *Postmodern Man: Psychocultural Responses to Social Trends* („Social Trends" 17/4); J.A. Lukacs, *The Passing of the Postmodern Age* (monografie, New York); **1971**: J. Erhmann, *The Death of Literature* (articol „New Literary History" 3/1); I. Hassan, *The Dismemberment of Orpheus Toward a Postmodern Literature* (monografie, New York); Br. O'Doberty, *What is Post-Modernism?* (articol „Art in America" 59); *Modernism and Postmodernism* (revista „New Literary History" Special Issue cu 12 articole); **1972**: 1 carte şi 4 articole de literatură; J. Ofseyer: *The Postmodern Sense of the Miraculous* („Judaism" 21, notă); **1973:** D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (book, New York); G. Bornstein, *Beyond Modernism* (articol în „Michigan Quarterly Review"/12); R. Onopa, *The End of Art as Spiritual Project* („The Quarterly" 26); *On Postmodernism Ongoing American Fiction* (revistă „Tri Quarterly" vol. 26 Special Issue şi 1974: vol. 30; 1975: vol. 32, vol. 33); **1974:** Andres Amoros – *Modernismo and Postmodernismo* (Madrid); **1976**: Brent Brolin, *The Failure of Modern Architecture,* (Londra, New York); Richard Stern, *Gray Arhitecture as Postmodernism or Up and Down from Ortodoxy* (în revista „Art" 186/1976); **1977**: G. Broadbent, *Language of Postmodern Architecture* (în rev. „Arhitectural Design" 47/1977); D. Douglas, *Artculture. Essay of Post-modern* New York 1977; **1980:** Branzi Andrea, *Moderno, postmoderno, milenario scriti teoretici* 1972-1980, Torino (monografie); Portoghesi, Paolo, *Dopo l'architecture moderna Roma et Bari,* Biblioteca di cultura moderna (monografie); **1982**: Barilli, Renato, Fulvio Irace, Francesca Alinovo, (eds.) *Una generazione postmoderna: i nuovi nuovi, la postarchitettura, la performance vestita,* Milano (catalog); * * * *Architettura di Francia: moderno-postmoderno,* Torino (catalog); Portoghesi, Paolo, *Postmodern: Architettura nella societa postindustriale,* Milano (monografie); **1983**: Almansi, G., *The Modernist Beau: Post-modern Literature, Film and Music* Belfagor 1983 vol. 38/1; Bel, Daniel, Claudio Aldegheri, Maurizio Sabini (eds.), *Immagini del post-moderno; il dibattito nella societa post-industriale e l'architettura,* Venetia (colecţie de eseuri); Brizzi, A, *The Laboratory of Emptiness – Reflections on Post-Modern Music,* „Coloquio Artes" vol. 58/1983 (articol); Ferrario L. (ed.) *Doppo l'architettura postmoderna Roma* (monografie); Marnami, A. *Post-Modernist Generation.* „Studi Romani" vol. 31/2 1983 – prezentare expoziţie; **1984**: Carravetta, P., Paole Spedicoto (eds.) *Postmoderno e letteratura: percorsi e visioni della critica in America,* Milano, Studi Bompiani „Lingue et Letterature" (colecţie de eseuri); Colombo, C., *Early Postmodern Architecture and the Turin,* „Bottega Derasmo" 1986 Work of Gobetti

Scanned with OKEN Scanner

and Isola Coloquio – „Artes" 63/1984; Eco, Umberto, *My Novel: Il Nome de la Rosa and Postmodernism,* „Critique" 40/447 1984; Michelizzi, A. Dulito-Dunque, *Progetto Post-Modernist Archiecture Ponte* (articol); Lega Serra Zanetti Paolo, *Anniottenta: estetica e arte de postmoderno, Rovenna, Eventi e interventi* (monografie); Philip Johnson – *Verso il postmoderno, Generi di una deregulation creativa,* Genova (monografie, traducere); L.H. Finch, *Kenotic Theme in Simone Weil's Philosophy* (articol „Krisis" 1984/); A. Honneth, *The Emotion Against the Universal: Jean Francois Lyotard's Concept of Post-Modern* (articol in germană 1984); J. Fr. Lyotard, *Philosophy and Printing in the Age of their Experimentation. Contribution to an Idea of Postmodernity* (articol „Camera obscura", 1984/12), *Le postmodernisme expliqué aux enfants* (carte Paris 1986), „Krisis" nr. 2/1984; **1985:** Spedicato, Paolo, *Postmodernismo à l'itallienne,* (articol în „Krisis" 1985/354); Vattimo Gianni, *Fine de la modernita,* Milano Garzanti (monografie); *Werwindung, Nihilisme et postmodernité en philosophie* „Krisis" 3-4/1985; W. Welsch, *Post-Modern and Post-Metaphysics. A confruntation Between Lyotard and Heidegger* („Art germano" 1985). *Tradition and Inovation in Art: Philosophical Perspectives on Postmodernism* (articol, 1995); **1986**: Barilli Renato, *Les icônes du postmoderne, les articles nouveaux-nouveaux* Torino (monografie); *Il ciclo del postmoderno la incerca artistica neglianni 1980,* Milano (monografie); Felix Guattari, *The Post-Modern Impasse; Art Philosophy, Linguistics Arhitecture* (articol, „Quinzaine Litteraire"), 1986/10; J.W. Murphy, *Cultural Manifestations of Postmodernism* (articol „Philosophy Today" 1986 30/4); **1987**: Gio Ponti: *From the Human Scole to Post-modernism Domus* 1987/679 (prezentare expo); Mario, Giovaneri, Bruno Accarino (eds.) *Moderno Postmoderno, soggetto, tempo sapere nella societa attuale Milano* (colecţie de eseuri); Minnella Nando, Vanni de Simone, Pino Blosin, *Postpoesia, transcrizione e o transgressione.* Palermo (colecţie de eseuri); Moser, Walter, *Gianni Vattimo's „Pensiero Debole" or Avoiding the Traps of Modernity* (comunicare); 1987/18; Borradori Giovanna, *Weak Thought and Postmodern. The Italian Departure from Deconstruction*; **1988**: Ardigo, Archille, *Per una sociologia altre il postmoderno, Roma* (monografie); Mazzoni Grazia, *Il postmoderno e la critica, Milano* (monografie); H.J. Silverman and D. Welton (eds.) – *Postmodernism and Continental Philosophy* (Albany, 1988, carte); **1989**: Mongardini, Carlo, M. Luisa Maniscalco, Patern Atteslander (eds.), *Moderno e postmoderno, crisi de identita di una cultura e ruolo della sociologia,* Roma, (colecţie de eseuri); Rossi, Paolo, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni,* Bologna (monografie); E. Fromm, *Burgeois Philosophy Between Modernism and Postmodernism* (articol,1989); N.

Scanned with OKEN Scanner

W. Fuchs, *Post-Modernism is Not a Scepticism* (articol „Man and World" 1989, 22/4); R. Gasché, *Like the Rose Without Why: Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy* („Diacritics" 1989 vol. 19/3-4); M. Midgley, *Philosophy for a Postmodern Academy Wisdom, Information and Wonder – What is Knowledge For?* (monogr. London, Routledge 1989); **1990**: Ferraroti, Franco, *Una fede senza dogmi Roma* (monografie), trad. în engleză *Faith Without Dogma; The Place of Religion in Postmodern Societies*, II ed. Roma 1991; Leonelli, G., *Narrators and Post-narrators: Postmodernism and Fiction*, Paragone 1990 vol. 41/488 (articol); Pattella Giuseppe, *Sul postmoderno: per un postmodernismo della resistenza*, Roma (monografie) Nova universale studium; Zucal Silvano, *Romano Guardini e la metamorfosi del'religiosi tra moderno e post-moderno: un appoccio hermeneutico a Holderlin Dostoevski e Nietzsche.* Urbino, (monografie) Biblioteca di Hermeneutica, 16; C. Boyard, *The Intellectual in the Postmodern Age. East West Contacts* (articol „Phil Today" 1990 34/4); P. Bigelow, *The Comming, the Cunning Being: Being a Kierkegaardian Demonstration of the Postmodern Implosion of Metaphysical Sense in Aristotle and Early Heidegger* (monografie Florida, 1990); E. Boque, Gilles Deleuze: *Postmodern Philosopher* (articol „Criticism", 1990 21/2); A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Oxford, 1990, monografie); N. Murphy, *Scientific Realism and Postmodern Philosophy* („British Journal for the Philosopher" 1990 41/3); G. Olivier, *Philosophy and Sociopolitical Conversation A Postmodern Proposal* (articol „South African Journal of Philosophy"); H.J. Silverman (ed.) *Postmodernism: Philosophy and Arts* (New York 1990 vol. în seria Continental Philosophy); E. Wyschogrod, *Saints and Postmodernism Revisioning Moral Philosophy*, Chicago monogr. 1990 (în seria Religion and Postm.); **1991**: Boella, L., *Agnes Heller: Philosophy and Postmodernism*, „Aut-Aut" 1991/272; Cervigni Dino S (ed.), *Italy 1991 The Modern and Postmodern*, USA (colecţie de eseuri); **1992**: W. Gebhard, *The End of the Will for Knowledge: Truth – Destructive Parallels Between Discourse and Vedic Philosophy* („Studia Mytica" 1992 15/1); J. Malpas, *Retrieving Truth: Modernism, Postmodernism and the Problem of Truth* (articol „Soundings" 1992 75/2-3); M. Marzak, *Modern and Postmodern: Continuity on Opposition?* („Semiotica" 1992/92/1-2); W. Van Reigen, *The Crisis of the Subject: From Baroque to Postmodern* (articol 1992); M. Wolf A. Thriei, *Told Tale: Feminims, Postmodernism and Ethnographic Responsibility* (Standford 1992 monogr.); M. Gutknecht, *The Postmodern Mind: Hybrid Model of Cognition* (articol „Connection Science" 1992, 4/3-4); **1993**: Terrin, Aldo N, *New Age: La religiosita del postmoderno*, Bologna

Scanned with OKEN Scanner

(monografie); Marquard O., *The Postmodern as Part of the Modern.* „Aut Aut" (articol); I. Angus, L. Langsdord, *The Critical Turn: Rhetoric and Philosophy in Postmodern Discourse* (book Illinois 1993); Z. Bauman, *Philosophy and Postmodernist Sociology* (în rusă „Voprosî filosofii" 3/1993); G. Clark, D. Forbes, Roderick Francis (eds.), *Multiculturalism, Difference and Postmodernism* (Melbourne, 1993 book); D.E. Cooper, *Postmodernism and the End of Philosophy.* „Int. Journal of Philosophical Studies" 1993 1/1; **1994**: H. Philipse – *Towards a Postmodern Conception of Metaphysics. On the Genealogy and Successor Disciplines of Modern Philosophy* (articol) „Metaphilosophy" 1994 25/1; St. Seidman, *Contested Knowledge? Social Theory in the Postmodern Era,* Cambridge (ed.); *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory,* Cambridge 1996, *Philosophic and Literary Discours of Postmodern Writers and Nietzsche Perspectivism* (articol), „Neohelicon" 1985, 16/1;

Sunt enumerate și **reviste care au tematică postmodernă**: „America Studien", „Ariel", „Boundary Caliban", „Critique", „Quadernos del Norte", „Cultural Critique", „Genre", „Krisis", „Minnesota Review", „Missisippi Quarterly", „New Literary History", „Postmodern Culture", „Salmagundi", „Science Fiction Studies", „Screen", „Theory, Culture and Society", „TriQuarterly" etc.

Între **autorii principali** citați apar filosofi precum: Adorno, John Barth, Bergson, Hary Bertens, D. Bohm, L.J. Borges, Paul de Man, Derrida, Lyotard, U. Eco, Nietzsche, Vattimo, Whitehead, Peter Carravetta, Theo D'Haen, T. Eagleton, H. Foster, D.R. Griffin, H. Habermas, D. Harvey, I. Hassan, Ch. Jencks, D.M. Levin, B. Smart. Ei sunt francezi, germani, italieni, japonezi, spanioli, în număr de peste 3.000.

Subiecte tipice, apar din: estetică, antropologie, arhitectură, artă (avantgardă) cultură, dans, deconstrucție, economie, educație, etică, etnografie, feminism, ficțiune, geografie, hermeneutică, istorie, umanism, intertextualitate, ironie, drept, literatură, marxism, modernism, modernitate, muzică, roman parodie, performanță filosofie, fotografie, pluralism, poezie politică, postcolonialism, comunism, fordism, humanism, structuralism, psihanaliză, psihologie, rasă, raționalitate, realism, religie, știință „*science fiction*", sexualitate, televiziune, teatru, teologie, textualism.

Scanned with OKEN Scanner

2. DEFINIŢII ALE POSTMODERNISMULUI

Linda Hutcheon este unul din numele cele mai vehiculate în comentariile asupra postmodernismului, lucrările sale impunând-o ca o veritabilă autoritate în definirea lui. Faima autoarei n-a ocolit nici mediile intelectuale din România interesate de inovaţia teoretică şi artistică. Una din cărţile sale importante, a fost tradusă şi tipărită în 1997 de Editura Univers din Bucureşti. Este vorba de *The Politics of Postmodernism,* apărută în 1989 la prestigioasa editură *Routledge* din Londra / New York, la care ne vom referi aici[2].

Cartea e structurată în următoarele şase părţi semnificative pentru amplitudinea abordării subiectului: I. *Reprezentarea postmodernismului,* cu capitolele; Ce este postmodernismul; reprezentarea şi politica reprezentată; Al cui postmodernism?; Postmodernitate, postmodernism şi modernism. II. *Reprezentarea postmodernistă,* cu capitolele: Denaturalizarea naturalului; Discursul fotografic; a povesti: ficţiune şi istorie. III. *Reprezentarea trecutului,* cu capitolele: Istoria totală – detotalizată; Cunoaşterea trecutului în prezent; Arhivele ca text; IV. *Politica parodiei,* cu capitolele: Reprezentarea postmodernă parodică; Politica dublu codificată; filmul postmodern? V. *Tensiunea la limită între text şi imagine,* cu capitolele: Paradoxele fotografiei; Arena ideologică a fotografiei; Politica de adresare. VI. *Postmodernismul şi feminismul,* cu capitolele: Dorinţa politizată; Parodia postmodernistă feministă; Privat şi public.

Linda Hutcheon[3] consideră că termenul "postmodernism" a devenit portdrapel în cercurile artistice din anii '60 încoarce, deşi era utilizat şi până atunci, dar prea general şi vag pentru a distinge clar proprietatea termenului. Gerald Graff a conturat două direcţii majore pentru versiunile anilor '60, postmodernismul de azi este atât interogativ în mod, cât şi dedoxificat în intenţie. Dar, deşi este mai puţin contestatar şi mai puţin idealist decât cultura anilor formativi (1960), postmodernul pe care-l ştim trebuie să-şi recunoască complexitatea în însăşi valorile pe care caută să le comenteze".

Considerând că de cuvântul "postmodernism" se abuzează şi se uzează ambiguu, confuz în discuţiile culturale, Linda Hutcheon îşi

---

2 Linda Hutcheon, *Politica postmodernismului,* Editura Univers, Bucureşti, 1997, p. 222.

3. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

propune să definească acest termen spunând **ce este şi ce nu este postmodernismul** şi studiind fenomenul astfel denumit ca mod de manifestare. Autoarea descoperă în textele paradoxale ale postmodernismului îndoiala şi contrarietatea afirmaţiilor făcute sub învelişul unei ironii. "El seamănă cu gestul de a pune în ghilimele o afirmaţie în timp ce o faci. Efectul rezultat este de a sublinia sau "a sublinia" şi de a discredita sau "a discredita", iar modul este, prin urmare, un "a şti" combinat cu unul ironic sau "ironic". **Trăsătura fundamentală a postmodernismului constă în acest gen de angajare globală cu două feţe sau în duplicitatea sa.** Postmodernismul denaturalizează anumite trăsături dominante ale modului nostru de viaţă, indică esenţa culturală a unor entităţi pe care suntem tentaţi să le considerăm "naturale" (capitalismul, patriarhatul, umanismul liberal), adică elaborate de oameni, nu date lor. "Chiar şi natura ne-ar putea arăta că postmodernismul nu creşte în copaci", notează autoarea în cel mai pur stil postmodernist.

În efortul de definire a termenului, Linda Hutcheon descoperă un şir de contradicţii "fertile", relevantă părându-i-se, de pildă, cea care juxtapune şi conferă egală valoare autoreflexivităţii şi fundamentării istorice. Tensiunea creată între aceste aparenţe opuse naşte paradoxele textelor postmoderniste şi dă naştere unei mai puţin reale politici, politică de compromis. Politica şi postmodernismul au realizat o curioasă şi inevitabilă alianţă, cum sesiza un scriitor german, Müller. "Arta postmodernă – precizează Hutcheon – pentru a se face mai bine înţeleasă – nu poate fi decât politică, cel puţin în sensul în care reprezentările sale – imaginile şi poveştile sale – pot fi orice, dar numai neutre nu, oricât de "esteticizate" ar apărea ele sub forma lor parodic reflexivă. Cu toate că postmodernul nu susţine o teorie efectivă de acţiune care să permită o acţiune politică, el acţionează în direcţia transformării inevitabilului său fundament ideologic în spaţiul unei **critici denaturalizante**".

Autoarea şi-a concentrat demersul de decodificare a postmodernismului asupra a două forme de artă – literatura (operă de ficţiune) şi fotografia – fondate, cu conştiinţa caracterului discursiv şi cu semnificatul cultural derivat din transparenţa reprezentării. Istoriile acestor două forme de artă sunt puternic înrădăcinate în modul de reprezentare realist, dar, de când au fost supuse unei reinterpretări în termenii formalist moderniști, îşi confruntă impulsurile documentare cu cele formaliste. Hutcheon numeşte această confruntare postmo-

Scanned with OKEN Scanner

dernism, subliniind că în cadrul ei **actualitatea documentară istorică se întâlneşte cu autoflexivitatea formalistă şi parodia.** Naraţiunile şi imaginile structurează felul în care ne vedem pe noi, ca "vehicul al referenţialităţii".

Sunt analizate analogii între arhitectură, dansul postmodern şi muzica contemporană. În dans sunt considerate a fi aspecte postmoderne, ironia, jocul, referinţa istorică, folosirea unor materiale vernaculare, eliminarea graniţelor dintre diferite forme ale artei, dintre artă şi viaţă etc.

În muzică postmodernist ar fi accentul pus pe comunicarea cu publicul prin armonii repetitive sau prin intermediul unei reîntoarceri parodice la tonalitate şi la trecutul muzicii.

Cum putem defini deci **postpoziţia**? În acelaşi timp dependentă de modernism, dar şi negatoare al acestuia. Postpoziţia cuprinde toate configuraţiile noi de sentimente şi de idei care rezultă din detaşarea şi critica structurilor modernismului. Se vorbeşte de **postindustrialism, postliberalism, postfilosofie, poststructuralism, postpozitivism, postepistemism, postfundaţionalism, postlegalism** etc. Dihotomiile de care **postpoziţia** încearcă să scape sunt cele între trecut-prezent, real- imaginar, totalitate-fragment, concepţie-operă. **Născută în lumea artei,** orientarea a impus un amestec de stiluri din epoci diverse, a creat o metaficţiune istoriografică şi o utopie realistă, povestea romantic-fantastică a combinat-o cu documentarul istoric, cu psihanaliza şi cu adjudecarea deliberată a citatelor, extraselor, imaginilor preexistente. În literatură şi estetică caracteristicile postmoderne sunt detectabile la H. Fowles, S. Rushdie, E.L. Doctorow, W. Kennedy, J. Berger, U. Eco, D. Lodge, Bradbury, Barth. Intenţia lor explicită constă în compromiterea convenţiilor ce separă arta de viaţa reală, ordinea de haos. Sunt puse în discuţie graniţele şi diferenţele între formele şi genurile culturale, între instituţii. Se duce o campanie împotriva paradigmei moderne bazată pe conceptele de unicitate, universalitate, metodă, pe căutarea originalităţii, a autenticităţii. Deşi devine mai important decât obiectul, subiectul nu mai este gândit ca o entitate coerentă generatoare de sensuri unice. **Apare o artă a perspectivelor multiple, marginalul, excentricul domină faţă de generalul uman al modernismului.** „Cultura omenirii" lasă loc „Culturilor". Un artist postmodern, scrie Lyotard, se aseamănă cu un filosof, el nu produce după reguli şi categorii prestabilite, ci creează reguli şi categorii proprii. Problemele referinţei, ale raportului realităţii cu istoria şi ale realităţii

Scanned with OKEN Scanner

cu limba sunt astfel puse de postmoderniști încât pericliteză angajamentul mimetic față de existent. Povestirea nu există pentru postmoderniști decât în calitate de **text** cu multiple posibilități de interpretare. Există o inflație a discursului și a textului care accentuează asupra aspectelor creatoare ale gândirii. Deși pluraliste, orientările postmoderniste nu sunt sceptice, ele evidențiază interrelația între persoane și lucruri și faptul că realitatea este mișcătoare și „nehotărâtă".

3. TEME ȘI CONCEPTE POSTMODERNE

Valorile umane își găsesc un suport mai larg în gândirea ultimilor 20 de ani, susține **David Harvey** pentru că identitatea și unificarea care înstrăinau existența oamenilor au fost descentrate, fiind criticate atât alienarea minții față de corp cât și separarea spiritului față de experiența practică. În **politologia postmodernă** gânditorii sunt chemați să construiască „istorii conceptuale critice" cu ajutorul unor concepte cheie cum ar fi: putere, autoritate, partide, republică, democrație, dreptate. Problemele principale se referă la grupuri politice și elite, nu la clase și societăți. Se discută despre **jurisprudența postmodernă**[4] care atacă fetișismul modern al dreptului și al valorilor legii. Criticii ei asimilează postpoziția cu cinismul în fața ideii de justiție, susținătorii demonstrează că de cele mai multe ori este vorba de distrugerea unui canon și căutarea **pluralismului normativ**[5], pluralism care încearcă să facă dreptate și „celeilalte părți" până atunci marginalizate. „Rebeliunea" postmodernă împotriva metafizicii are o semnificație etică și juridică la filosofi cum ar fi: Adorno, Derrida, Lacan, Levinas. Toți impun o interpretare a configurației etice diferită față de teoria socială critică a lui Habermas, și cea analitică a realității legale a lui Nagel și Rawls. La răscrucea dintre filosofia dreptului și epistemologie, se naște în cadrul postmodernismului un puternic **curent feminist.**

Postmodernismul privilegiază **eterogenitatea** și **diferența** ca forțe eliberatoare **în redefinirea discursului cultural. Fragmentarea, inde-**

4. C. Douzians și R. Warrington, *Postmodern Jurisprudence*, London, Routledge, 1993.

5. Vezi A. Garry și M. Pearsall, *Women, Knowledge and Reality - Explication*; în *Feminist Philosophy*, London, Routledge, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

terminarea şi o imensă neîncredere în toate discursurile universale şi totalizatoare caracterizează noua paradigmă. Redescoperirea **pragmatismului** în filosofie (Rorty), schimbarea orientării cu privire la filosofia ştiinţei (Kuhn, Feyerabend), accentele asupra discontinuităţii şi **diferenţei** în istorie şi asupra **convenţiei poliforme** în locul accentelor pe cauzalitatea simplă sau chiar pe cea complexă (Foucault), noile dezvoltări ale matematicii relevând **indeterminismul (teoria catastrofelor, teoria haosului, geometria fractală**), resurecţia în etică şi antropologie a validităţii şi demnităţii **„altuia"**- sunt toate indicii de profunde schimbări în structura spirituală, senzorial- perceptivă, sentimentală. Apare o rejectare a metanarativului care caută înlăturarea raţiunii manipulative şi a fetişului totalităţii în vederea întoarcerii la pluralismul stilurilor de viaţă şi al „jocurilor de limbaj". Ştiinţei şi filosofiei li se cere să renunţe la „grandioasele" lor teze şi **perspective universale** şi să se prezinte ca modeste **grupări conversative** fără a mai avea nostalgia legitimării de sine. După postmodernişti diferitele realităţi pot coexista şi interpenetra, limita între ficţiune şi realitate, între iluzie şi ştiinţă se estompează. Noua filosofie denunţă raţiunea abstractă şi are o adâncă voinţă de emancipare a omului de sub dominaţia ştiinţei şi tehnologiei. Papa Paul al II-lea consideră că nu mai este nevoie ca biserica să atace scientismul, marxismul şi secularismul liberal pentru că ele şi-au pierdut singure atracţia, timpul lor a trecut şi vor dispărea de la sine.

Criza secolului este criza gândirii scientiste care a construit un om fără credinţă, om ce a descoperit prin propria cercetare lipsa sensului existenţei sale materiale, proiectul teologic postmodern reafirmă adevărul biblic pe calea raţiunii acceptând însă pluralitatea credinţelor.

În concluzie David Harvey[6] susţine că există astăzi o tendinţă de trecere de la conceptele perioadei epistemice la cele ale perioadei postepistemice. Respectiv de la **valorile epistemice:** obiectivism, absolutism, realism, pozitivism, universalism, cauzalitate, determinism, verificare, verisimilitudine, adevăr-reflectare, unitate, scientism, reconstrucţie raţională, epistemologie, logică; la **valorile postepistemice:** subiectivism, relativism, instrumentalism, pragmatism, istorism, pluralism, probabilitate, indeterminism, încredere, incomensurabilitate,

6. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

adevăr-context, complementaritate, holism, constructivism social, sociologie, psihologie.

Paradigma culturală modernistă (de care am vorbit) caracterizată de anumite concepte şi orientări lasă locul paradigmei postmoderniste cu specific diferit: **Conceptele moderniste**: romantism-simbolism-realism, formalism (conjunctiv-închis), scop-orientare, ierarhizare, autoritate (logos), obiect (lucrare finalizată), distanţare, creaţie-totalizare-sinteză, prezenţă, centrare, centru-limită, semantică, paradigmă (exemplu), hipotaxis, metaforă, fundamentalism (religios, epistemic), reprezentare, selecţie, rădăcină/adâncime, interpretare/reading, semnificat, lizibil, narativ (marea istorie), cod autoritar, simptom, tipic, genital/falic, origini/cauze, Dumnezeu/tatăl, metafizică, determinare, transcendenţă, sectarism, sunt înlocuite pe poziţii privilegiate de **Concepte postmoderniste** cum ar fi: eclectism-paranormal-dadaism, antiformalism (disjunctiv-deschis), joc-întâmplare, şanse egale, anarhie (eros), proces (spectacol întâmplător), participare, decreaţie-deconstrucţie-antiteză, absenţă, dispersie, text-intertext, retorică, sintagmă, parataxis, metonimie, liberalism, solidaritate, combinaţie, rizom/suprafaţă, antiinterpretare/misreading, semnificant, scriptic, antinarativ (mica istorie), idiolect, dorinţă, mutant, polimorf/androgin, diferenţă/trăsături, Sfântul Duh, ironie, indeterminare, imanenţă, holism.

Examinând din punct de vedere filosofic semnificaţia holocaustului din perioada nazistă, **J.R. Watson**[7] demonstrează că lumea modernă a fost transformată printr-o gândire prea sistematică într-o lume dezumanizată. Deconstrucţia postmodernă şi o reimaginare a lumii, crede Watson, pot elibera „eurile „ sfârşitului de secol de „eul nazist", care nu a reuşit să altereze definitiv condiţia umană. Exterminarea a milioane de evrei şi de asemenea a unor grupuri minoritare desemnate ca non-umane a fost realizată metodic, în fabrici ale morţii, cu planificare şi organizare raţional modernă. Holocaustul a fost deci o expresie finală a unor tendinţe adânc înrădăcinate în evoluţia istorică a modernităţii, în matricile socio-economice, culturale şi politice ale secolului XX, chiar în civilizaţia tehnico-ştiinţifică a perioadei. **Eul modern** a devenit astfel un eu ce acceptă posibilitatea **de a produce**

7. James R. Watson, *Between Auschwitz and Tradition. Postmodern Reflections on the Task of Thinking*, în The Value Inquiry Book Series vol.6, Editura Rodopi, Amsterdam-Atlanta GA, 1994.

Scanned with OKEN Scanner

industrial moartea unor semeni indezirabili. Dar specia umană nu e sortită să rămână la acest nivel. Există, susţine Watson, posibilitatea deconstruirii lumii moderne şi a creării eului postmodern, care va înlătura, monologul, totalitarismul, aroganţa, monoteismul, adevărul absolut, idolatria, industrialismul, imaginea reflectată în oglindă- toate impregnate în „eul modern" ce a produs nazism.

„Planeta Auschwitz" reprezintă rezultatul atomizării şi trucării vieţii publice impuse de civilizaţia tehnico-ştiinţifică, de formele ei înstrăinate. Nu doar o singură persoană, Hitler, sau doar nişte brute organizate poartă vina pentru fabricile morţii, complicele principal a fost acel „eu nazist" al epocii, care mai există şi astăzi şi care impune indiferenţa faţă de aproape, acceptarea crimei organizate, ura faţă de celălalt, diferit de mine. Reflecţiile filosofice, literare, socio-politice şi religioase asupra holocaustului arată că acest fenomen cutremurător, produs de omenire într-o epocă de maximă înflorire a ştiinţei şi tehnicii, se datorează şi dihotomiilor şi separaţiilor rigide dintre discipline şi sensuri, liniarităţii şi uscăciunii raţionamentelor scientiste, cultului nontransparenţei şi antidialogismului din cauza cărora omenirea s-a rătăcit în labirintul spiritului modernist (în extremis devenit nazist). Postmodernismul aderă la idei ce ar putea să elibereze individul de mentalitatea planetei Auschwitz.

Orientările modernităţii spre esenţialism, fundaţionalism, reprezentaţionalism, au fost duse la extrem de orientările realiste şi analitice. Reacţiile contra acestora vor duce la apariţia unor noi tendinţe specifice paradigmei de gândire postmodernă. Marile mutaţii ale cunoaşterii ştiinţifice din fizică (relativitatea şi mecanica cuantică) din biologie şi ştiinţele psihologice, cibernetică şi ştiinţele cognitive produc acum o schimbare radicală în concepţia cu privire la natura, definiţia şi poziţia ştiinţei. Ca şi faţă de metafizică există **o poziţie deconstructivă faţă de ştiinţă** în sensul negării existenţei unor scopuri şi criterii unice care ar stabili valoarea metodelor şi teoriilor ştiinţifice aşa cum susţin moderniştii. Criza metafizicii, semnalată în perioada modernităţii de orientările scientiste, se dovedeşte mai radicală în postmodernism. După cum am arătat, perspectivele unui Nietzsche, Heidegger, Pierce, Wittgenstein cu privire la necesitatea revizuirii metafizicii se regăsesc la reprezentanţii filosofiei postmoderniste Foucault, Derrida, Rorty, Vatimo. Astfel de poziţii sunt direct legate de semnele de sfârşit ale culturii scientist-tehnocratice şi de nevoia întoarcerii filosofiei de la abordarea absolutului existenţial, cognitiv

Scanned with OKEN Scanner

sau uman la încercarea de a trata maladiile spiritului, mai ales prin cercetări ale limbajului şi ale tuturor nivelelor conştiinţei.

Jocurile de limbaj şi formele de viaţă ale lui Wittgenstein, **nihilismul** său cu privire la rolul teoretic al filosofiei, **holismul semantic** şi **relativismul cultural**, asemenea cu **teoria social critică a acţiunii comunicative şi a intereselor** ale lui Habermas, cu **arheologia cunoaşterii, cunoaşterea-putere, epistemele (configuraţii inconştiente ale cunoaşterii)** lui Foucault, la care se adaugă **cunoaşterea personală tacită şi explicită** a lui Polanyi sunt sintagme care fac puntea de legătură spre o nouă matrice conceptuală cea a postmodernităţii, reprezentată de un **R.Rorty** (*Philosophy and the Mirror of Nature*-1979, *The Consequences of Pragmatism* - 1992, *Irony and Solidarity* - 1989, *Objectivity, Relativism and Truth*-1991), **J.Derrida** (*De la Grammatologie*, 1967, *L' Ecriture et la differance*, 1967, *La Dissémination*, 1972, *Marges de la philosophie*, 1972), **G. Vattimo**, *Al di la del soggeto*-1981, *La fine della modernita*-1985, *Le aventure della differenza*-1988 sau **Fr. Lyotard** (*Le Differend*, 1983, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, 1984, *Tombeau de l'intellectuel*, 1984) etc.

Rorty respingând teoria cunoaşterii-spectator scrie despre cum **nu poate fi filosofia oglinda naturii**. El valorifică tradiţiile pragmatice americane ale lui James, Peirce şi Dewey (şi în ce priveşte terminologia) acceptând amestecul realităţii cu ficţiunea, al descrierii cu interpretarea, înlocuind obiectivitatea cu solidaritatea, demonstraţia cu retorica, vorbind despre descentrare tematică, cotitură psihologică, etnocentrism, ironie, contingenţă, liberalism şi contextualism toate concepte ce intră între cele integrative ale postmodernităţii.

Derrida propune o **concepţie nouă despre filosofie**, pe care o vede drept **lectură critică de texte**. În lucrările sale principale, el foloseşte noţiuni şi expresii ca: diferenţa, deconstrucţia semnificaţiei, interpretarea, antireprezentaţionalismul, „**sfârşitul filosofiei**" şi critica umanismului (**sfârşitul omului**) „nu există eu transcendental", „filosofia este hermeneutică". Putem spune că astfel de concepte sunt integrative pentru paradigma postmodernistă. Fiind ca şi literatura un gen ficţional, filosofia nu poate afirma nimic adevărat (în sens modernist) deci nu poate nici să mintă.

Vattimo este cel care **a introdus alte noi concepte** în matricea postmodernă de pildă: **gândirea slabă** care diminuează caracterul prezenţei definind filosofic fiinţa prin distincţie faţă de obiectivitate şi **cunoaşterea prin raportare la hermeneutică**, nu la explicaţie şi adevăr.

Scanned with OKEN Scanner

El foloseşte conceptele integrative de fragmentare şi pluralitate vorbind de **sfârşitul modernităţii, sfârşitul metafizicii**, sfârşitul istoriei. Preia de la Gehlen termenul de **postistoricitate** în care se cuprind sensurile de nonistoricitate ale lumii tehnice ale lui Heidegger şi istoria privită ca povestire fără progres. **Nihilismul** şi **retorica** sunt alţi termeni des utilizaţi de Vattimo.

Este deci postmodernismul o schimbare radicală faţă de modernism? Este el doar o revoltă împotriva exagerărilor moderniste? Este el un stil în literatură care se anunţase încă în dadaism? Este el revoluţia care a impus dialogul, nevoia de a asculta pe celălalt (eu sau lume, grup social sau etnic, femeie, sectă sau rasă)? Este postmodernismul doar o modă comercială, o încercare de *laissez-faire* sau *anything goes* cu accente pe relativitate, fragmentar, discontinuitate? Iată câteva întrebări frecvent prezente la exegeţii fenomenului[8].

8. J. Habermas, *The Philosophical Discours of Modernity*, Cambridge, Mass MIT Press, 1987.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II

FILOSOFI CU IDEI POSTMODERNE

1. IZVOARE ISTORICE

Vom prezenta la început câteva *izvoare istorice* ale postmodernismului din filosofie, stabilite după numărul de citate, capitole şi chiar lucrări destinate de fondatorii orientării postmoderne şi comentatorii lor anumitor personalităţi filosofice afirmate istoric[1]. Este vorba de: *Lao Tzî*; *Upanişade*; *Platon* (diferenţă, retorică şi minciună, metoda divizării şi simulacrele dialectice, ideile); *Aristotel* (logica diferenţei, retorică – persuasiune –dialog, discursuri poetice, metaforă); *Proclus* (Euclid, Parmenide-idee şi problemă); *Damascius* (Dialectica neoplatoniciană a diferenţei); *Duns Scotus* (Opus oxoniense: principiu individuaţiei, nu există diferenţe între fiinţă şi esenţă, deosebiri formale, diferenţe ale individualilor, analogie); *David Hume*, (*Tratatul despre natura umană* vorbeşte despre repetiţie, schimbare, percepţie); *Descartes, Pascal, Diderot, Dilthey, Hobbes, Husserl, Voltaire, Wittgenstein, Caroll Lewis* (problemă, sens, diferenţă); *Leibniz* (continuitate şi discontinuitate, inconştient diferenţial; *Spinoza*, (ideea distinctă a indistinctului; diferenţa formală, diferenţa categorială în natură); *Kant* (conceptualizarea neconceptualizabilului – spaţio-temporalitatea); *Hegel* (logica şi ontologia diferenţei – negaţie, opoziţie, contradicţie, studii teologice, fenomenologie şi istoria spiritului: unitatea timp, raţionalitate, subiectivitate, povestire a istoriei filosofiei); *Marx* (repetiţie şi istorie); *Kierkegaard*, (repetiţia, conceptul de angoasă, diferenţă, libertate, credinţă); *A. Meinong* (diferenţă şi interioritate); *Meyerson* (diferenţă şi identitate); *Bergson* (materie şi memorie, datele imediate ale conştiinţei); *Nietzsche* (antologia diferenţei şi a repetiţiei, veşnica reîntoarcere, voinţa de putere, anticreştinism), *J.J. Rousseau* (încercare de repetiţie în viaţa psihică); *J. Dewey*

1. Vezi Giles Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie* (trad.), Bucureşti, Edit. Babel, 1995.

Scanned with OKEN Scanner

(reconstrucţie în filosofie, cunoaştere şi acţiune); *K. Jaspers* (omul în epoca modernă); *Brentano* (psihologia din punct de vedere empiric); *Emerson, Freud, Spengler* (declinul occidentului); *Heidegger, Nietzsche, Holderlin* (sfârşitul filosofiei. Fiinţă şi timp. Ce este limba? Ce este gândirea? Ce este lucrul); *Wundt*, (psihologie, doctrina lui *Platon* despre adevăr – mitul peşterii – similar prezentat cu Hegel; despre esenţa şi conceptul de Physis la Aristotel).

Cel mai mult comentaţi au fost Nietzsche şi Heidegger, uneori în legătură unul cu altul. Despre ei au scris **Rorty**: *„Eseuri despre Heidegger şi alţii"*, **Derrida** *„Sfârşitul omului, antiumanismul de la Nietzsche la Heidegger"*, **Foucault**: *Dits et Ecrits*, despre Nietzsche care cu Marx şi Freud ar fi trinitatea hermeneuticii moderne; **Foucault şi Deleuze** au scris: Introducerea la traducerea în franceză, *Opere filosofice complete* ale lui Nietzsche (1967); **Deleuze**: *Nietzsche* (1982) carte despre viaţa şi opera lui Nietzsche. Despre voinţa de putere şi despre eterna reîntoarcere; **Vattimo**: *„Sfârşitul modernităţii"* (1985) se ocupă de ideea eternei reîntoarceri a lui Nietzsche şi a depăşirii metafizicii lui Heidegger ca izvoare ale postmodernismului filosofic (gândirea slabă); **Ricoeur**: De la epistemologie la ontologie, despre M. Heidegger în *Eseuri de hermeneutică* (Husserl, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer); **Gadamer**: Heidegger şi grecii; **Richard Rorty**: citează din: Aristotel, Sf. Augustin, Bacon, Bentham, Bergson, Berkeley, Bradley, Brentano, Carlyle, Comte, Collingwood, Condillac, Darwin, Da Vinci, Democrit, Descartes, Dewey, Dilthey, Edwards, Emerson, Fichte, Frege, Freud, Galileo, Gandhi, Hartman, Hegel, Heidegger, Heraclid, Hobbes, Holderlin, Hume, Husserl, James, Jaspers, Kant, Kierkegaard, Leibniz, Locke, Marx, Newton, Nietzsche, Peirce, Platon, Plotinus, Protagoras, Reid, Rousseau, Russell, Sartre, Schelling, Schopenhauer, Schelley, Socrate, Valery, Voltaire, Weber, Whitehead, Witgenstein, Wundt. **Derrida** se referă şi el la Socrate, Platon, Hegel, Rousseau, Nietzsche, Valery, Marx, Freud, Husserl, Kirkegaard, Heidegger.

Dintre cei amintiţi ne vom opri la Socrate cel care a introdus ironia şi maieutica (un anume tip de dialog) ca metode de descoperire a adevărului şi de obţinere a clarităţii retorice şi a coerenţei logice. Deşi mai puţin citate decât cele ale lui Platon, ideile ale sale impuse prin filosofia dialogică a lui Platon, se regăsesc în majoritatea lucrărilor postmoderniştilor. La Derrida, Socrate devine personaj al cărţilor sale, la Rorty ironismul devine formă de filosofare. Deşi în confruntare cu

Scanned with OKEN Scanner

sofiştii, Socrate a pus pe primul loc, ca şi aceştia, puterea limbajului pe care-l consideră mod de viaţă, o altă idee, a conversaţiei, generatoare de postmodernism.

Socrate[2] s-a născut la Atena (469-400 î.H.R). Părinţii săi au fost Sofronicos, sculptor şi Phainaret, moaşă. Tatăl său l-a învăţat arta sculpturii şi se spune că i-ar fi aparţinut lui statuile Graţiilor drapate de pe Acropole. Datorită atracţiei sale pentru filosofie şi retorică a renunţat la sculptură şi a început să citească scrierile filosofilor. A fost elev al lui Anaxagoras şi apoi al lui Arhelaos. A luat parte la trei războaie ale Atenei, curajul şi cumpătarea sa fiind lăudate de atenieni. A fost căsătorit cu două femei, după unele legende se pare că a avut drept soţii pe Mirto şi pe Xantipa succesiv, după altele simultan. Se spune că datorită numărului mic de bărbaţi din Atena autorităţile au cerut bărbaţilor să aibă cât mai multe soţii. Xantipa a rămas în istorie ca reprezentând o femeie cicălitoare, dar se pare că de fapt avea grija lui Socrate. Era prieten cu Euripide şi foarte duşmănit de Aristofan, care a scris o piesă satirică îndreptată împotriva lui Socrate.

Este vorba de comedia *Norii* despre care se crede că ar fi contribuit la procesul şi condamnarea la moarte a lui Socrate. Socrate este unul dintre primii gânditori care au murit pentru ideile şi convingerile sale. Socrate a trăit într-o perioadă de glorie a Atenei, dar a fost şi vestitorul decăderii ei. El a trăit perioada lui Pericle, când democraţia Atenei era înfloritoare, dar şi perioada celor 30 de tirani (unul dintre aceştia Critias fusese chiar elevul său). Se spune că în perioada celor 30 de tirani, călăii Atenei au fost nevoiţi să ceară scăderea ritmului execuţiilor întrucât nu mai pridideau cu prepararea otrăvii. Dar nu tiranii Atenei l-au condamnat pe Socrate la moarte, ci poporul Atenei după eliberarea de sub tiranie. Lucrurile s-au petrecut în strânsă legătură cu ceea ce însemna ordinea şi respectarea ei de către oameni în vechea Grecie. Tot ceea ce ieşea din armonie trebuia readus la starea sa iniţială. Înţelepţii nu aveau voie să strice ordinea şi să propună noi zei şi noi comportamente. Acuzaţia ce i s-a adus lui Socrate consta în faptul că ar fi vorbit de un zeu propriu care-l sfătuieşte, Daimonion, şi că ar fi conştientizat unora din fii atenienilor bogaţi că părinţii lor nu intuiesc care ar fi cea mai bună meserie pentru ei, ca atare i-ar fi

2. Vezi Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (traducere), Bucureşti, Editura Academiei, 1963.

Scanned with OKEN Scanner

îndemnat să nu-şi asculte părinţii. Era cunoscută capacitatea de persuasiune pe care o avea Socrate asupra interlocutorului. Ea era direct legată de metoda sa filosofică prin care căuta adevărul. El numea metoda sa, maieutică, adică arta moşitului ideii din faptele şi fenomenele lumii înconjurătoare, combinată cu ironia. Socrate şi-a expus întreaga filosofie în dialoguri şi dezbateri. El considera că pentru a descopri adevărul, care la greci era totuna cu binele se cere pregătit terenul prin ironie, adică punerea la îndoială a aparenţelor, după care contrazicând continuu pe interlocutor reuşeşti să-l faci să-şi amintească singur adevărul. Se spune că Socrate în astfel de discuţii reuşea uneori să-şi exaspereze interlocutorii care se manifestau violent. Stilul său de a filosofa a fost preluat de discipolii săi numiţi socratici dintre care cel mai important a fost Platon. Se spune că atunci când Platon a venit la Şcoala lui Socrate acesta visase că o lebădă îi stătea pe braţe luându-şi apoi zborul. Era semnul că o mare personalitate o să apară în viaţa lui Socrate.

Tot ce se cunoaşte despre filosofia lui Socrate se cunoaşte din *Dialogurile* scrise de Platon. Pentru discipolii săi Socrate a fost un model de virtuţi morale: înţelepciune, cumpătare, stăpânire de sine, simţ de dreptate, inflexiune, calm, indiferenţă faţă de avere. Filosofia sa se identifică cu modul său de viaţă. Se poate arăta că a şi murit datorită respectului său faţă de legi şi faţă de conştiinţa sa. După procesul la care a fost considerat vinovat, el putea recunoscându-şi vina să ceară schimbarea pedepsei, dar nu a făcut-o pentru că nu considera normal să se creadă nevinovat, dar să-şi recunoască vina în acelaşi timp. N-a vrut nici să fugă pentru că însemna nerespectarea legilor şi apoi considera că soarta oamenilor este hotărâtă şi e necesar să te supui ei. Soarta sa a fost tragică în sensul tragediei greceşti, unde două lucruri drepte intră în contradicţie. De altfel după executarea sa, atenienii au regretat întâmplarea – au condamnat la moarte pe delator – acuzatorul lui Socrate (era lege că dacă un condamnat este acuzat pe nedrept, cel ce acuză să fie pedepsit) şi i-au ridicat statui lui Socrate.

Platon[3] (429 – 348 î.HR.). Cel mai celebru dintre prietenii şi discipolii lui Socrate a fost Platon. El s-a născut în anul când a murit Pericle. Tatăl său Ariston credea că se trage din zeul Poseidon, iar

3. Vezi ibidem.

Scanned with OKEN Scanner

mama sa Perictione descindea chiar din Solon. Fratele mamei sale era acel Critias, fost elev a lui Socrate care a devenit unul din cei 30 tirani ai Atenei. Fiind de neam nobil a primit cea mai aleasă educație. Numele de Platon i l-a dat unul din profesorii săi pentru fruntea înaltă pe care o avea. A fost poet, a scris tragedii, era familiarizat cu filosofia lui Heraclit. A participat și el la trei războaie ale Atenei. De la 20 ani, timp de 8 ani a frecventat pe Socrate. După executarea lui Socrate a fugit la Euclid, în Megara. A călătorit apoi în Africa, Egipt, s-a inițiat în filosofia pitagoriciană. Întors la Atena își deschide o școală în grădina Academos numită așa după numele unui erou. Numele de academie se trage de la numele școlii lui Platon. Invitat de domnitorul Dionisios al Siracuzei încearcă să devină sfătuitorul acestuia. A intrat însă în conflict cu puterea și a fost vândut ca sclav, dar a fost recuperat destul de repede. Filosofia sa este expusă în *Dialoguri* unde se referă la filosofia lui Socrate, a pitagoreicilor și a lui Herodot. Platon își pune gândurile în gura altor persoane. Adevărurile filosofice sunt reprezentate mitic. Platon consideră că cel mai mare bine dat oamenilor este filosofia, de aceea el susține că suveranii omenirii trebuie să fie filosofi pentru a putea afla ideea care se întrupează în existență și a o urma. Ideea se realizează în lume prin oameni.

Lumea e, deci, condusă de principii generale. Mitul peșterii prezentat în dialogul „Republica" reprezintă esența concepției lui Platon. O locuință subterană, o cavernă cu o intrare lungă deschisă spre lumină. Locuitorii peșterii sunt legați strâns în lanțuri și au gâtul țeapăn așa încât nu pot vedea decât peretele din fundul peșterii. În spatele lor există oameni reali care vorbesc dar prizonierii nu văd decât umbrele acestora și aud doar ecoul vocii lor pe care le cred reale. Dacă s-ar întoarce ar considera ființele reale umbre, iar scoși la lumină ar orbi nemaivăzând nimic. Mitul peșterii este mitul cunoașterii: omul cunoaște doar umbrele ideilor, doar reminiscențe ale acestora, ființă reală au doar ideile. Universul a fost creat ca unic sferic, perfect. E compus din foc, apă, aer, pământ. Timpul este o imagine a eternității. Iubirea ideilor produce entuziasmul pentru universal[4]. Recunoașterea adevărului reprezintă descoperirea lui în sine. Platon crede în nemurirea sufletului și în metempsihoză. Știința nu este introdusă în

4. Angela Botez, *Concepte integrative în Antichitatea greacă*, în *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, București, Editura Semne, 1996, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

suflet, după cum vederea nu este introdusă în ochi. Ea există acolo. Sufletul are o parte raţională, mintea din capul omului, pasiunea generoasă se află în inimă, partea ce produce poftele în stomac. Platon a scris mai mult de 50 de dialoguri dintre care *Timaios*, care tratează despre natură, *Politica, Parmenide* şi *Sofistul* despre logică, *Apologia, Fedru, Banchetul* despre etică, *Republica, Legile, Minos* despre politică, *Alcibiade, Lysis* despre categorii maieutice, *Menon* şi *Teetet* ilustrează metodologia sa filosofică, *Protagoras* e destinat criticii. Părerile lui Platon sunt expuse în aceste dialoguri prin patru personaje: Socrate, Timaios, oaspetele atenian şi oaspetele eleat (Platon şi Parmenide).

Concepţia sa numită şi teoria ideilor, este tipică pentru filosofia antichităţii greceşti. La Platon mai găsim teoria reamintirii, teoria formelor, teoria trupului - închisoare (*soma-selma*), teoria purificării. Ideea este scopul cunoaşterii dar şi al existenţei. Ea aparţine lumii perfecţiunii fiind implantată în raţiunea umană prin reminiscenţă de unde ni se dezvăluie prin anamneză şi reamintire. Singura cale accesibilă omului spre tărâmul esenţelor este în viziunea lui Platon recunoaşterea acestora în propriul spirit. Unul din principalii comentatori, hermeneuţi să spunem, ai dialogurilor platoniciene a fost Heidegger, poate nu întâmplător şi principal precursor al ideilor postmoderne.

Georg Fr. Hegel[5] (1770-1831) s-a născut la Stuttgart la 27 august. Tatăl său era funcţionar la finanţe. A făcut studii ecleziastice între 1788-1793, apoi doi ani de filosofie. De asemenea, a învăţat ebraica, matematica, fizica, şi trei ani de teologie. Din 1793-1796 devine perceptor la Berna unde redactează note asupra problemelor religioase publicate abia în 1907 de Nobel în lucrarea „Scrierile religioase ale tânărului Hegel" printre care şi „*Viaţa lui Isus*". Din 1797-1800 este perceptor la Frankfurt, unde are o perioadă de deprimare. Scrie „*Spiritul creştinismului*". La Iena (1801-1807) este Primat docent şi apoi profesor, scrie acum „*Constituirea Imperiului German*"(care se publică abia în 1893). În 1801 publica „*Dizertaţia filosofică despre orbitele planetelor*". Din 1802 colaborează cu Schelling la „Kritisches

5. D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

journal der Philadelphia" unde scrie: „*Despre esența criticii filosofice*". În 1807 apare „*Fenomenologia spiritului*". În 1808 Hegel este redactor șef la *Bamber Zeitung* în orașul Bamberg, apoi până în 1816 stă la Nürenberg ca director de gimnaziu și profesor de filosofie. Din această perioadă datează „*Propedeutica filosofică*"(discursuri și rapoarte). La 10 septembrie 1811 se căsătorește cu Marie von Fucher sperând să se elibereze de stările de depresie. Între 1812-1816 apare „*Știința logicii*" sau „*Logica mare*". Din 1816-1818 este profesor la Heidelberg. Publică în 1817 „*Enciclopedia științelor filosofice*". În 1818 este numit profesor de filosofie la Universitatea din Berlin, iar apoi va fi Rector, între 1829-1830. La 22 octombrie 1818 rostește un important discurs inaugural. În 1821 apare cartea „*Principii al filosofiei dreptului*". În 1822 perfectează cartea asupra religiei, carte scrisă împotriva lui Schleiermacher. Din 1827-1831 publică articole despre cărți în revista „*Iahrbruher fur wissenschaftlidre kritik*" patru foiletoane despre „Cine gândește abstract". Între 1829-1830 rostește patru discursuri rectorale și în 1830 apologia lutheranismului cu ocazia centenarului Confesiunii din Augsbrug. În 1831 începe revizuirea „Fenomenologiei" și a „Logicii". Moare în 14 noiembrie, în timpul epidemiei de holeră.

Cursurile din Berlin sunt publicate în 1832-1838 sub titlul „*Prelegeri asupra filosofiei istoriei*", „*Prelegeri de estetică*", „*Prelegeri de filosofia religiei*" (cu „Prelegeri despre argumentele în favoarea existenței lui Dumnzeu") și „Prelegeri asupra istoriei filosofiei".

Hegel a devenit filosof treptat, pornind de la problemele religioase și cele concrete, sociale ale timpului său. El analizează situațiile, reacțiile contemporanilor și evenimentele care au schimbat cursul istoriei: revoluția franceză, Imperiul Napoleonian, războaiele europene care au bulversat toate instituțiile. Hegel se preocupă de cauza pentru care instituțiile religioase și politice au defectat în anumite momente. Religia, crede Hegel, este obiectivă din cauză că stă în afara subiectivității. De aceea religia are nevoie de sentimente. Ea este individuală. Hegel regretă dispariția modelului religiei grecești care pătrundea prin sensibilitate (subiectivitate) în toate mediile politice și artistice. Creștinismul, crede el, este o separare a divinității de natură, moștenire a îndoielnicului care rupe divinul de om. **Hegel este împotriva universalului absolut și a obiectivității religiei**. El visează la un stat în care individul să fie inserat liber fără a fi sclav al obiectivității. Dezvoltarea omului este dezvoltare religioasă: de la teza religiei grecești la antiteza iudaismului, la sinteza religiei creștine

Scanned with OKEN Scanner

absolută în sine. În această evoluție **el introduce și religiile orientale**. Aceste idei și dialectica hegeliană fac parte dintre izvoarele concepțiilor postmoderne. **Dialectica conține unitatea contrariilor și mișcarea spiritului absolut în totalitatea sistemului realității**.

Hegel caută să sesizeze conceptual mișcarea realității pe baza negării negației (negare și conservare). Mișcarea dialectică este exprimată prin trei stări: teza, antiteza, sinteza. Rațiunea dialectică este negativă, iar rațiunea speculativă este pozitivă. Hegel susține că **adevărul reprezintă totalitatea**. El critică filosofia reflectării și a cunoașterii imediate care crede că ajungem științific la totalitate.

În *Fenomenologia spiritului*, pune problema structurării sistemului, a devenirii cunoașterii de la cunoștiința naturală la cunoștiința filosofică. În *Enciclopedia științelor filosofice*, există trei momente ale sistemului: *Logica* - diferite logici, în mișcare dialectică – conduc la antiteză. *Filosofia naturii*: relația spirit - natură. *Filosofia spiritului*. Spirit subiectiv și obiectiv. Mersul spiritului în lume. Ideea se întrupează în natură și se regăsește în istoria spirituală.

Opera lui Hegel se află tradusă în limba română datorită filosofului D.D.Roșca, care și-a dat doctoratul la Sorbona cu o lucrare despre Taine și Hegel și a tradus din germană în franceză *Viața lui Isus* a lui Hegel.

Oswald Spengler[6] (1880-1936) - Filosof german neohegelian și reprezentant al „filosofiei vieții", al curentului filosofic numit *Morfologia culturii*. Respinge concepțiile liniare asupra istoriei ca progres și susține că istoria este alcătuită din „culturi" închise ce evoluează după schema cvasi-biologică a creșterii și decăderii. *Relativism radical – nici un sistem de gândire nu are valabilitate universală*. Concepția sa se referă la istoria ciclică a culturilor. Consideră că există o *criză a culturii occidentale* care infirmă legitatea socială și progresul uman. Istoria este determinată de „spiritul culturii" și, ca atare, se compune din culturi unice, închise în sine și irepetabile care au soarta unor organisme: se nasc, înfloresc și mor. Orientarea filosofiei culturii spre psihologie și biologie, îl duce la elaborarea unei concepții despre stil ca parte a filosofiei. Spengler

6. *O. Spengler* în *The Concise Enciclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, I.O.Urmson și J. Ree (editori) Londra, Routledge, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

opune cultura, civilizației; factorii spirituali, științei și tehnicii. Fazele culturii sunt în viziunea sa: copilăria, adolescența, maturitatea și bătrânețea. Este europocentrist, caută puterea spirituală în arta medievală și Renaștere. A realizat analiza omului faustic și a culturii faustice și a încercat sinteza spiritului socialist cu cel prusac, făcând apologia ideii de rasă. Opere: *Declinul Occidentului* (1918-1922), *Prusacism și Socialism* (1920), *Omul și tehnica* (1931), *Anii hotărâtori* (1933), *Cuvântări și articole* (postum 1937).

John Dewey[7] (1859-1952), este creatorul instrumentalismului ca variantă a pragmatismului. S-a născut în 1859 la Burlington-Vermont. Licențiat la Vermont University și Michigan University, predă din 1893 la Universitatea din Chicago, apoi la Columbia University din New York, de unde se și pensionează în 1929. Are preocupări de logică, psihologie, pedagogie, etică, religie, estetică. După părerea sa ideile sunt instrumente de transformare a existenței și a experienței umane, instrumente de adaptare, iar teoriile sunt prospective. Neagă posibilitatea cunoașterii contemplative și respinge ideea adevărului – reflectare concepând adevărul ca mijloc complex de adaptare biologică.

Operele principale ale lui Dewey sunt : *The School and Society* (1899), *Democracy and Education* (1916), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925), *The Public and its Problems* (1927), *The Quest for Certainty* (1929), *Individualism. Old and News* (1932), *Art as Experience* (1934), *A Common Faith* (1934), *Liberalism and Social Action* (1935), *Experience and Education* (1938), *Freedom and culture* (1939).

Despre John Dewey au scris: G.A. Schilpp, *The Philosophy of Dewey* (1939), N. Coughlan, *Young Dewey: En Essay in American Intellectual History* (1975) St C Rockefeller, *John Dewey, Religious Faith and Democratic Humanism* (1991).

Dewey reprezintă așa-numitul pragmatism de la New York, diferit de cel al lui Pierce, întrucât se referă direct la filosofia vieții și societății, fundamentând un fel de liberalism și o filosofie a educației. Influențat de Hegel, crede că instituțiile sociale reprezintă obiectivări

7. Andrew Reck, *John Dewey* în *One Hundred Twenty Century Philosophers*, New York, London, Routledge, 1998, p. 45-48.

Scanned with OKEN Scanner

ale ideii absolute. Este antisectarist, antidualist, susţine că nu există separat corpuri materiale şi spirit imaterial. Ca adept al naturalismului etic, Dewey încearcă fundamentarea ştiinţifică a moralei şi a judecăţilor etice, eliminând separaţia fapte-valori. Acţiunea deliberată standard reprezintă o valoare naturală a binelui, astfel că se cere înlăturată dualitatea cunoaştere – acţiune în educarea tinerilor. În viziunea sa filosofia reprezintă teoria generală a educaţiei care încearcă să rezolve conflictele prin formarea dispoziţiilor şi deprinderilor comportamentale, intelectuale şi emoţionale ale individului. Filosofia trebuie să fie simbolul liberalismului împotriva autoritarismului de orice natură (politic şi religios).

Dacă dintre pragmatişti James a avut o tendinţă religioasă mai pronunţată, Dewey se ocupă în principal de ştiinţa socială. El adoptă behaviorismul lui Watson (spiritul rezultă din comportamentul corpului) respingând ideile transcendentarismului şi cerând orientarea exclusivă asupra experimentării. Nimic nu rămâne stabil nici în domeniul material, nici în cel spiritual. Gândirea fiind instrument de acţiune, ideea are doar valoare funcţională în legătură cu puterea cu care participă la experienţa activă. Adevărul este o formă de bine. În ultimă instanţă concepţia pragmatistă s-a născut la James din dorinţa de a protesta împotriva valorii prea mari acordate tehnicii şi ştiinţei, care s-au dovedit uneori alienatoare pentru fiinţa umană, dar s-a transformat la Dewey în încercarea de a spori puterea ştiinţei prin sublinierea valorii sale de utilitate. Pragmatismul în filosofia ştiinţei s-a manifestat prin elaborarea unei teorii specifice a adevărului şi semnificaţiei. În viziunea lui Dewey semnificaţia unei doctrine este dată de efectele ei practice, o credinţă (*belief*), inclusiv cea religioasă (*faith*), este adevărată doar dacă funcţionează cu efecte benefice asupra omului. Pragmatismul acordă importanţă naturii umane, emoţiilor, afectelor, atitudinilor umane în cunoaştere, de asemenea, dă prioritate raţiunii practice asupra raţiunii pure pe linie evoluţionistă, întrucât ea selectează pe cei cu succes în acţiune. Ideile şi credinţele religioase au un grad înalt de adevăr pentru că ele contribuie din plin la armonia şi succesul social al grupurilor de oameni.

Charles Sanders Pierce[8] (1839-1914), considerat iniţiatorul orientării pragmatice, este născut într-o familie de intelectuali, tatăl

8. Andrew Reck, *Ch. S. Peirce*, în *One Hundred...*, op. cit., p. 150-153.

Scanned with OKEN Scanner

său Benjamin Peirce era cunoscut ca un matematician important. A studiat la Harvard's Lawrence Scientific School, unde a deprins respectul pentru pozitivismul secolului al XIX-lea. Are studii de logică, matematică, chimie, fizică. El crede că ideile şi noţiunile sunt simple credinţe (*beliefs*) care călăuzesc acţiunea. A fost inspirat de şcoala scoţiană a simţului comun. Sensul oricărei idei constă în consecinţele ei practice („ideile pe piaţa liberă se află în lupta pentru existenţă", cum vor susţine ulterior şi postmoderniştii). A fondat o ontologie idealist-obiectivă ocupându-se, ca de altfel întreaga şcoală americană, de relaţia cunoaştere-religie. A elaborat, independent de Frege, calculul cu predicate şi logica relaţională. Are mari contribuţii în teoria probabilităţii. Principalele sale lucrări filosofice sunt: *Cum să facem ideile noastre clare* (1878): *Despre algebra logică* (1880); *Studii de logică, Logica regenerată, Doctrina necesităţii examinate* (1891), toate publicate postum în Collected Papers vol. 1-6 (1931), *Collected papers vol. 7* (1959). Denumirea de pragmatism a fost dată de Pierce în deceniul 8 din secolul al XIX-lea şi denumea o anumită teorie a semnificaţiei. Influenţat de voluntarismul lui Nietzsche, de Bergson şi în opoziţie cu neopozitivismul, Pierce a elaborat o teorie, care identifică obiectul cunoaşterii cu procesul cunoaşterii ca instrument de adaptare biologică a omului la mediu, numită teoria genetică a adevărului. El susţine că nu există idei adevărate în sine, ci idei care devin adevărate în cursul acţiunii indivizilor în măsura în care sunt utile. Pierce contestă funcţia reflectorie a gândirii atribuindu-i funcţia pragmatică de a elabora reguli şi instrumente pentru acţiunea eficientă. Legile şi formele logice reprezintă ficţiuni utile. Există adevăruri religioase şi morale, ca şi adevăruri ştiinţifice. Deşi influenţat de filosofia europeană, pragmatismul este prima filosofie creată în SUA având un caracter tipic american.

Dacă Wright era modernistul scientist al Americii, Pierce este cel care i-a provocat acestuia o reacţie negativă prin trecerea dincolo de metodologia ştiinţifică la speculaţii cosmologice ce îşi au originile în antichitate, evul mediu şi în filosofia germană. Situat mai aproape de anti-empirişti şi explicit orientat împotriva transcendentarismului şi misticismului oriental, Pierce recunoaşte că are „morbul" abstractizării, care este însă, după părerea sa, „un bacil civilizat manifestat prin boala matematicii". Pierce accepta indeterminismul întrucât, nu toate faptele voinţei pot fi explicate; există după părerea sa incompatibilism între libertate şi determinism. El este probabilist, antikantian şi antinominalist.

Scanned with OKEN Scanner

Susţine că există universali reali, dar doar probabili. Pierce crede în realitatea divinităţii ca spirit care dă principiile conducătoare pentru universul fizico-psihic. Descoperirile ştiinţei şi predicaţiile legate de ele sunt exclusiv surprinderi ale unor fragmente din gândirea divină de către om. Dumnezeu produce realitatea universaliilor, susţine Pierce, puterea marilor preoţi şi propăvăduitori, precum Budha, Confucius, Socrate vine tocmai din această spiritualitate divină care le-a condus instinctul şi intuiţia.

Pierce moare la 95 de ani fără să fi publicat vreo carte de metafizică. În 1923 Morris R. Cohen publică eseurile sale sub titlul *Change, Love and Logic*, iar apoi Hartshorne şi Weiss editează, în şase volume, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1935), care va fi completat cu volumele VII-VIII editate de Burks în 1958. Pierce a fost nu numai un logician pragmatic, dar şi o minte speculativă care a combătut tendinţele pozitiviste, deterministe, nominaliste, empiriste ale secolului al XIX-lea, fiind evident unul din filosofii care au deschis drum concepţiilor postmoderniste.

Despre Peirce au scris: J.K. Feibleman (1946), M. G. Murphey (1961), M. Thompson (1953) ş.a.

Wilhelm Dilthey[9] (1833-1911), filosof german al culturii apropiat Şcolii de la Baden. Studiază istoria, teologia şi filosofia la Heidelberg şi Berlin. Predă la Basel, Kiel, Berlin. Elaborează o concepţie epistemologică relativistă. Este influenţat de pozitivism şi de kantianism, dar, datorită crizei spirituale a anilor 1900, se orientează spre teoria „comprehensiunii vieţii", care concepe viaţa teleologic, se opune intelectualismului şi raţionalismului şi se ocupă de bazele biologice ale cunoaşterii, susţinând că trebuie să cunoaştem pentru a supravieţui. El elaborează o teorie a cunoaşterii pe care o numeşte *hermeneutică*: cunoaşterea istorică e reflectare în sine, comprehensiune (*verstehen*) şi/sau explicaţie (*erklaren*). Ea nu are funcţiune pur raţională ci cuprinde forţele emotive ale sufletului. Comprehensiunea este mişcarea vieţii asupra vieţii căci realitatea este vie. Pentru a cunoaşte e nevoie de toate forţele spiritului.

Spre sfârşitul activităţii, Dilthey elaborează doctrina sa despre filosofie ca *Weltanschauung*. Susţine că diferitelor poziţii vitale le co-

9. Manfred Kuehn, *W. Dilthey* în *One Hundred...*, op. cit., p. 48-50.

Scanned with OKEN Scanner

respund trei tipuri de filosofie. De la dominaţia inteligenţei se ajunge la materialism pozitiv. De la dominaţia atitudinii afective se ajunge la idealism panteist obiectiv. De la dominaţia voinţei la idealism al libertăţii platonice, la creştinism şi la imperativul categoric al lui Kant.

Filosofia ca tot ceea ce este uman, arată Dilthey, este relativă. Concepţia istoricistă asupra lumii susţine că toate ideile se schimbă continuu. Relativismul vieţii se opune raţiunii absolute. Influenţele acestei orientări au fost puternice asupra lui Spengler, Jaspers, Heidegger, M. Weber, T. Parsons.

Lucrările sale principale: *Das Leben Schleiermachers* (1870), *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *Ideen uber eine beschreibende und Zergliedernde Psychologie* (1894), *Erlebnis und Dichtung* (1905), *Das Wesen der Philosophie* (1907) toate cuprinse în *Gesammelte Schriften* (20 volume) şi traduceri în engleză în *Dilthey's Selected Works.*

Lucrări despre Dilthey au scris: H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction* (1944) şi *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (1952), R.A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of Human Studies* (1992), G. Misch, E.W. Ort, *Dilthey und die Gegenwart der Philosophie* (1985).

2. PRECURSORI

Ralph Waldo Emerson[1] (1803-1882), important filosof şi scriitor american, s-a născut la Boston în 1803 într-o familie de prelaţi puritani. A studiat la Universitatea Harvard, teologia, dar a renunţat la a se dedica vieţii religioase. Principalele sale lucrări sunt grupate în două serii de *Eseuri* – prima apărută în 1841 conţine: *Istorie, Încrederea în sine, Eroism, Supra-suflet, Intelect.* A doua (1844), *Experienţă, Poetul, Natura, Nominalist şi realist, Caracter.* Alte cărţi sunt: *Oameni reprezentativi* (1850), *Conducerea vieţii* (1860) şi *Societate şi solitudine* (1870). Este un gânditor transcendentalist şi romantic, o personalitate literară influenţată puternic de filosofii germani mai ales de Schelling şi de romanticii englezi Coleridge şi Carlyle. De cel din urmă a fost legat printr-o strânsă prietenie. Opera sa a fost admirată de Nietzsche şi Bergson. Astăzi există din nou un interes pentru ideile sale. A susţinut superioritatea sufletului individual asupra credinţelor şi

1. Andrei Marga, *Ralph Waldo Emerson* (1803-1882), în *Filosofia americană*, vol.I, Ed. All, Bucureşti, 2000,p.27-28

Scanned with OKEN Scanner

dogmelor tradiţionale. În cartea *Natura* (1835) şi în jurnalul său „*Dial*“ a lansat un manifest al transcendentarismului în favoarea idealurilor romantice ale cunoaşterii de sine şi împotriva manifestărilor reducţioniste.

Emerson provenea din familia unui pastor unitarian. El s-a familiarizat în cursul unor studii la Harvard cu filosofia lui John Locke şi cu filosofia scoţiană a „simţului comun“ (*common sense*) şi a îmbrăţişat, la început, cariera pastorală. Interesat mai cu seamă de trăirea ca virtute morală, el a aprofundat problematica „sinelui“ (*self*), ale cărui origini le-a identificat în Fiinţa Infinită (*The Infinite Being*). În cursul unei călătorii în Europa, în 1832, sub impresia celebrei Jardin des Plantes din Paris, se convinge de unitatea fiinţelor vii, iar în urma întâlnirii cu Coleridge şi a contactelor cu Carlyle se ataşează explicit transcendentalismului. Se spune că transcedentalismul a fost forma filosofică pe care a îmbrăcat-o „revolta împotriva mâinii moarte a lui John Locke în politică[9]“. Revenit în America, în 1836, el publică *Nature*, manifestul teoretic al transcendentalismului, susţine conferinţe şi capătă reputaţia de spirit original. Emerson interpretează cuvintele poeţilor drept expresii ale miracolului creaţiei. În 1857 el prezintă la Harvard celebra conferinţă *The American Scholar*, care a fost considerată drept *Declaraţia de Independenţă Intelectuală a Americii*. Două volume, *Essays* (1841) şi *Essays Second Series* (1844), îl plasează în fruntea vieţii intelectuale americane a timpului. Volumul *Poems* (1847), apoi eseurile reunite în *Representative Men* (1850), însemnările din *English Traits* (1856), volumele *The Conduct of Life* (1860) şi *Society and Solitude* (1870) i-au consolidat profilul şi prestigiul. În gândirea sa se întâlnesc ideea romantică a formei organice, transcedentalismul, neoplatonismul, mistica lui Jakob Bohme, Emanuel Swedeborg, înţelepciunea indică, pe fondul unui interes constant pentru „sine“, ce îl păstrează pe Emerson în tradiţiile puritanismului .

Viziunea filosofică a lui Emerson este organizată în jurul câtorva termeni. Termenul central este „încrederea în sine“ (*self-reliance*), prin care Emerson pune existenţa omului în funcţie de gândirea (*mind*) sa. S-a observat foarte bine că Emerson a încheiat „preistoria pragmatismului“ american nu numai pentru că prefigurează temele majore (putere, promovare, personalitate) şi motivele cruciale (optimism, moralism, individualism) ale perioadei următoare, ci şi pentru că Emerson creează un stil al criticismului cultural care părăseşte filosofia modernă şi desfăşoară un set de strategii retorice care încearcă să legitimeze, dar mai ales să critice America raţionalist empirică.

Scanned with OKEN Scanner

Despre Emerson, ca precursor al postmodernismului, un filosof american de astăzi, R. E. Ramsey[2], nota: „Voi adăuga aici gândurile mele concepute sub influenţa ideilor lui Emerson, şi văzute ca un model aparte de înţelegere a comunicării adaptată la alteritate... Scriind după Nietzsche – care l-a iubit pe Emerson mai mult decât pe oricare alt filosof şi asta până la sfârşit – am putea oare noi să nu acceptăm citirea operelor lui Emerson în perspectiva actuală?" Emerson vede în alteritate o şansă specială pentru trezire. Subconştientul, spune el, „ne dă insomnii". Asta înseamnă că nu trebuie să ne gândim la trezirea de care aminteşte şi Kant după ce îl citeşte pe Hume, fiindcă „altul" ca transcendenţă ne poate elibera de dogmă. Alteritatea mă provoacă, îmi stârneşte emoţii, spune Emerson. Ea reprezintă ceva mai important decât „eul" sau „altul" sau, mai important chiar decăt cele două la un loc, pentru că alteritatea le transcende.

Wilhelm Friedrich Nietzsche[3] (1844-1900), s-a născut în Prusia saxonă la Roecken, într-o familie de clerici, tatăl şi bunicul său au fost pastori protestanţi, iar mama şi bunica sa erau fete de pastori. Erau familii cu apetit pentru muzică şi poezie. Şi-a început educaţia la Naumburg. Este înscris apoi la Universitatea din Bonn, la teologie şi filologie. După ce citeşte cartea lui Schopenhauer *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, se separă de facultatea de teologie şi de biserica creştină. Este influenţat de Wagner şi de ideile acestuia asupra antichităţii şi tragediei. Mai târziu el îşi schimbă părerea asupra lui Wagner şi Schopenhauer, intrând într-o perioadă de negativism complet. Lucrează ca profesor la Basel. Se îmbolnăveşte grav şi se mută în nordul Italiei şi apoi pe Riviera franceză. În lucrările sale filosofice ca şi în *Naşterea tragediei din spiritul muzicii* (1872), subliniază că arta, religia, filosofia sunt inventate de om ca mijloace pentru a se domina pe sine şi pe ceilalţi. În 1883-1885 scrie cărţi cu ton profetic, cum ar fi aşa numita „evanghelie a supraomului" şi a veşnicei reîntoarceri" – *Aşa grăit-a Zarathustra*. Scrie apoi două volume cu 1052 de aforisme pe temele *Nihilism european, Critica înaltelor valori, Principiile noilor*

2. Ramsey E, Ramsey, *Este conştiinţa religioasă necesară într-o lume postmetafizică* (reconsiderare a lui Waldo Emerson), în „Revista de filosofie", nr.1-2/2000.

3. Al. Boboc, *Nietzsche între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi inactual*, Cluj Napoca, Edit. Grinta 2003.

Scanned with OKEN Scanner

valorizări. Ultimele sale lucrări au fost *Voința de putere, Dincolo de bine și de rău* (1886), *Ecce Homo* (1888), ultima fiind autobiografică. În 1888 cade spiritual și fizic. Mai trăiește 12 ani la Naumburg, cu mama sa, apoi la Weimar, cu sora sa, până în 1900. Este înmormântat la Ricken.

Concepția filosofică a lui Nietzsche a fost inițial influențată de Schopenhauer, apoi de anticii presocratici, de la care învață să dea importanță valorilor existenței, dar dintr-o perspectivă diferită: *Binele, adevărul și frumosul în sine nu sunt valori doar în măsura în care slujesc instinctului vieții*. Voința de putere și voința de existență sunt valori superioare. Valorile nu sunt fixe, ele sunt *relative* și stau în spatele tipologiei umane. Ele au fost declarate valori supreme de creștini pentru a ajuta religia și conținutul ei moral. Tablele de valori nu sunt unice. Nietzsche a produs o inversiune de valori, binele fiind umil, pacific, adaptabil, în timp ce *răul* este tare, energic, exuberant și impune autoreprezentare. Dacă creștinul cere egalitate în fața lui Dumnezeu, democrația cere egalitate în fața legii. Democrația și socialismul derivă din creștinism, iar Evangheliile în haina modernă sunt teorii socialiste care arată drumul fericirii pentru cei slabi și săraci. Diferențele dispar în aceste condiții, de aceea societatea trebuie să se masculinizeze, după părerea lui Nietzsche[4]. Supraomul va fi un om puternic fără slăbiciuni morale creștine, el va trăi periculos. Fiecare va avea legea lui. Nietzsche a fost un deconstructivist al ritualurilor și al bisericii. El a devenit apoi creator de noi valori ecstatice. Are preocupări de *etică, psihologie, filosofia culturii și cere revizuiri tuturor valorilor moderne* (filistinismul burghez și raționalismul ce devitalizează civilizația). Valorile vieții sunt superioare celor etice, în viziunea lui Nietzsche. El *neagă procesul istoric* și susține „veșnica reîntoarcere". Arta este manifestarea superioară a vitalității. Și în artă spiritul apolinic este inferior ecstazului dionisiac. Este antidemocratic și individualist. A analizat **criza civilizației moderne și a umanismului burghez. A fost inițiator al filosofiei stilului**. Orice *artă*, orice filosofie trebuie considerate ca remedii sau stimulente ale vieții în creștere sau în decadență, ele presupun întotdeauna suferințe și suferinzi, susține Nietzsche. Muzica trebuie să fie un *limbaj al voinței*, stabilitatea ei trebuie să se adreseze artiștilor și doar lor. De la Beethoven spre

4. Ibidem, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

Schopenhauer şi Wagner, muzica modelează conştiinţa pentru că are valenţe filosofice. Nietzsche susţine că măiestria unui muzician nu se măsoară în frumuseţea sentimentelor, ci în *tensiunea* voinţei sale şi în siguranţa cu care supune haosul dându-i formă. Libertatea sa este *anarhică*, sfidătoare, distructivă[5].

Tărâmul legendar l-a impresionat pe Nieztsche în muzica lui Wagner şi în filosofia vechii Elade (unde se ocupă cu misterele Eleusine). El nu suportă sterilitatea şi intelectualismul filosofic, superficialitatea vieţii mondene. Sursa tuturor durerilor, crede el, ca şi Schopenhauer, este *dorinţa de a trăi* şi glorificarea ideilor ca plăsmuiri originare inspirate. Arta reproduce *ideile eterne* şi organizează universul. *Universul muzicii poate fi temeiul filosofiei.* Armonia muzicală pare a fi *recrearea* lumii. *Instinctul vital* şi *cunoaşterea aservită* lui duce la clasificare, relaţie, calcule, logică. Ideea la Schopenhauer este altceva, un fel de fenomen originar (Goethe), este *noutate în pluralitate* – fiinţă unitară ce se manifestă diferit -, ea este accesibilă doar geniului. În viziunea lui Nietzsche, apariţia pieselor de operă cântate constituie începutul de orientare post-romantică. Estetica romantismului acordă primat reprezentării în faţa voinţei, artei instrumentale faţă de artă interpretativă, apolinicului faţă de dionisiac. După Nietzsche, muzica pare a fi arta reprezentativă a unui conţinut apolinic, dar Wagner proclama încheiată mimica artei pur instrumentale, o dată cu Beethoven, care introduce şi el corul în ultima simfonie. Opera, spunea el, este un organism ce reuneşte toate *artele constitutive* (arta poetică, muzicală, decorativă, plastică) şi muzicianul nu trebuie să fie ilustrator muzical de libret cu lucruri îmbucătăţite cum face coloristul care umple contururi de desen în negru. În tragedia antică, care renaşte cu Wagner, cele două limbaje, apolinic (paradisiac) şi dionisiac, evoluează împreună. Wagner este un *sincretist* în spectacol şi în imaginaţie – subiectivitatea sa artistică este exacerbată. Există o aspiraţie prometeică a celor tari dincolo de bine şi de rău, ca ipostaze ale voinţei de putere a supraomului. Nietzsche îl compară cu Schopenhauer. *Naşterea tragediei* este opera lui Nietzsche inspirată de vizita sa la Wagner. El admiră, dar şi invidiază grandoarea wagneriană. Când Wagner scrie Parsifal cu spiritul ei burghez pătruns de umilinţa creştină, Nietzsche devine dispreţuitor faţă de Wagner, în lucrarea *Omenesc prea omenesc*, şi apoi contestator vehement în *Cazul*

5. Ibidem, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

Wagner. Când afirma rolul compensator al conştiinţei estetice plăsmuitoare de „iluzii apolinice", deci al puterilor artei şi al creativităţii, el preconizase dobândirea unei condiţii supraomeneşti prin dezvoltarea facultăţilor de *recreare a lumii*. Noi oamenii suntem imagini şi proiecţiuni artistice, iar noblețea cea mai înaltă constă în *a fi noi înşine opere de artă* – căci *existenţa* şi lumea nu-şi găsesc justificarea veşnică decât ca *fenomen estetic*, scrie Nietzsche.

Din *Ştiinţa voioasă* sunt citate în cartea profesorului Alexandru Boboc texte care ilustrează poziţia *antifundaţionalistă şi antilogicistă* a lui Nietzsche: „întreaga această carte nu este decât o desfătare după o lungă privaţiune şi slăbiciune, jubileul forţei care revine, al credinţei noi, trezită în venirea unui mâine şi poimâine, a sentimentului intervenit subit şi a presentimentului de viitor al apropiatei aventuri, al mărilor iarăşi deschise, a ţelurilor iarăşi permise, iarăşi crezute". La întrebarea cum s-a născut logica Nietzsche răspunde: „Cu certitudine din *nelogic*-ul, al cărui domeniu trebuie să fi fost, originar, de-a dreptul imens. Dar nenumărat de multe alte fiinţe (*Wesen*), care raţionau altfel decât noi acum, au mers către fiindul lucrurilor, şi aceasta pare din ce în ce mai adevărat" De exemplu, cel care nu ştia să ajungă la descoperirea „similitudinii" (*das „Gleiche"*) cu privire la hrană sau cu privire la animalele duşmănoase pentru el, prin urmare, acela care era prea lent sau prea circumspect în subsumarea sub concepte, îşi diminua probabilitatea de vieţuire mai mult decât acela care, din orice similitudine, se îndrepta de îndată spre egalitate. Totuşi, înclinaţia predominantă de a considera toate cele asemănătoare ca egale era periculoasă, *o înclinaţie alogică* -, întrucât în sine nu există nimic întru totul egal cu sine – care să fi creat mai întâi întreaga temelie a logicii. Desfăşurarea gândurilor şi deducţiilor logice în creierul nostru actual corespunde unui proces şi unei lupte a instinctelor, care în sine sunt toate cât se poate de *alogice* şi nedrepte; în mod obişnuit, nu percepem numai rezultatul luptei: aşa de repede şi ascuns se petrece în noi acum acest mecanism străvechi"[6].

Găsim apoi explicaţia anticreştinismului său în viziunea despre originea religiilor: „Veritabila născocire a întemeietorilor de religie constă: în a fi delimitat şi fixat o dată un mod determinat de a trăi, precum şi moravurile de fiecare zi, care acţionează ca o disciplină *voluntatis* şi, în acelaşi timp, suprimă plictiseala; apoi, în a da chiar

6. Ibidem, p. 78.

Scanned with OKEN Scanner

acestei vieţi o interpretare, cu ajutorul căreia ea apare aureolată de o valoare superioară, în aşa fel încât devine de-acum un bun pentru care se luptă, iar, uneori, se sacrifică şi viaţa. În fapt, dintre aceste două invenţii, cea de a doua este cea mai importantă; căci prima, respectiv felul de viaţă în genere, exista deja, dar alături de alte modalităţi de a trăi şi fără conştiinţa valorii inerentă lui. Importanţa, originalitatea fondatorului de religie constă în faptul că el vede că a ales chiar acel mod de viaţă şi nu altul, că el ghiceşte primul la ce poate servi acesta şi cum poate fi interpretat[7]".

În fragmentele din *Astfel a vorbit Zarathustra*, o carte pentru toţi şi pentru nici unul, cum o numeşte Nietzsche, sunt prezentate principalele idei filosofice despre autodepăşire, despre cele trei metamorfoze, despre chip şi enigmă. În postfaţa la această lucrare este definită filosofia lui Nietzsche: „în realitate *Aşa a vorbit Zarathustra* a constituit o încercare serioasă de a ridica filosofia pe un teren exoteric, de a o smulge din tehnicismul, din izolarea în cercuri fără rezonanţă, din batjocura de ştiinţă plină de pretenţii, nemodernă. Ca paralelă la aceasta se potriveşte înnoirea dialogului filosofic prin Platon. Dar reforma introdusă de Platon este tot una cu o depreciere, fapt de care el însuşi era convins; ea este o ajustare a *înţelepciunii* presocratice la un public educat. Întrebuinţarea angajată de Nietzsche aici se află exact în opoziţie cu aceasta, căci cu expunerea sa exoterică el se situează împotriva unei marionete lipsită de sânge. Dacă el şi-a atins scopul, nu se poate încă întrevedea acum. Dacă este vorba de o nouă apariţie a zeiţei Sophia, atunci *Astfel a vorbit Zarathustra* nu este scop în sine şi va trebui să aşteptăm ca noi dezvoltări să consolideze cartea şi să lege de aceasta noi confirmări deductive. Această operă poate astfel să fie privită şi ca o luptă ce se extinde în viitor. Dar ceea ce se află în spate, ca trimitere înapoi, ascuns, inaccesibil tulbură claritatea comunicării. Distanţa trufaşă, heraclitică din care ţâşnesc noile forme de expresie, se continuă într-o dublă semnificabilitate; care poate numai superficial să conducă la o relaţie simbolică, la o expresie convenabilă între simbol şi semnificaţie. De aceea se şi vorbeşte de *o carte pe nimeni*[8]".

De notat că în România, Nietzsche a fost foarte bine cunoscut şi a

7. *Ibidem*, p. 81.
8. *Ibidem*, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

avut chiar mare influenţă asupra unor filosofi pe care-i considerăm a fi emis idei de sorginte postmodernă. Operele sale au fost de timpuriu traduse în limbă română.

Alături de Nietszche, **Martin Heidegger**[9] (1889-1976) este unul din principalii precursori ai postmodernismului filosofic. Ideile lui vor fi frecvent folosite în această carte, de aceea ne vom limita aici la o scurtă prezentare.

Martin Heidegger s-a născut în 1889 la Messkirch în Germania şi a murit în 1976. A studiat teologia şi filosofia la Universitatea din Freiburg. A fost asistent al lui Husserl la aceeaşi universitate (1923-1928) apoi profesor la Universitatea din Marburg (1928-1946) şi la cea din Freiburg (1946-1951). I s-a interzis să predea între 1952-1976. A fost considerat ontolog, fenomenolog şi reprezentant al şcolii hermeneutice.

A studiat pe Brentano şi Husserl încă din şcoală şi a fost influenţat de ideile lor. A preluat metoda fenomenologică de la Husserl dar nu şi idealul transcedental al acestuia. Teza sa despre *Duns Scotus* a fost influenţată de Husserl. Asistent al lui Husserl extinde cercetările asupra lui Kierkegaard şi Dilthey. Dezvoltă un tip de fenomenologie care se bazează pe existenţa vie şi nu pe *ego*-ul pur. În lucrările sale se ocupă de problema semnificaţiei fiinţei. El urmează deviza lui Husserl: *Înapoi la lucrurile în sine*. Fenomenologia în viziunea lui Heidegger este fenomenologia *Dasein*-ului. Existenţă poate fi doar fiinţa care-şi înţelege fiinţa proprie şi pe a celorlalţi. Lucrarea sa *Fiinţă şi timp* se ocupă de problema cum e posibilă înţelegerea fiinţei. Răspunsul este dat în *Probleme de bază ale fenomenologiei*. Se discută despre Heidegger ca fenomenolog şi de Heidegger ca existenţialist. Heidegger a influenţat curentele existenţialiste (Sartre, Merleau-Ponty), hermeneutica (Gadamer), psihoterapeutica (L. Binswanger), teologia şi filosofia religiei (R. Bultman, Paul Tillich, Karl Rahner) dar mai ales trebuie remarcată influenţa sa asupra postmodernismului teoriei literare, esteticii ştiinţelor socio-umane (Rorty, Derrida, Levinas).

Heidegger consideră că fenomenologia este o metodă a ontologiei,

9. Paul Gorner, Martin Heidegger, *în One Hundred Twentieth Century Philosophers*, op. cit., p. 83-87.

Scanned with OKEN Scanner

studiul ființei și al ființărilor. Este o abordare diferită de fenomenologia lui Husserl care are drept obiect conștiința transcendentală. Ființa nu este la Heidegger manifestată decât în *Dasein* (ființa umană cu conștiință). Fenomenologia sa este hermeneutică constând în interpretarea înțelegerii ființei de către ființa existentă în lume. *Dasein* nu se află în lume în sensul localizării corporale. Ea nu este subiect ca *ego* transcendental. Există la Heidegger o depășire a dihotomiei subiect-obiect. Ceea ce înțelege Heidegger prin "lume" reprezintă o structură a semnificației, o parte a *Dasein*-ului. Stricând ordinea existentă modelele teoretice ale intenționalității sunt privite ca moduri practice. A fi în lume nu este o instanță a intenționalității, ci o condiție a posibilității ei.

Principalele lucrări sunt: *Sein und Zeit (Ființă și timp)*, 1927; *Grundprobleme der Phänomenologie (Probleme de fenomenologie); Kants un das Problem der Metaphysick (Kant și Problema metafizicii)*, 1929; *Wom Wesen des Grundes (Esența Rațiunii)*, 1929; *Über, den Humanismus (Scrisoare despre umanism)*, 1940; *Identität and Differenz (Identitate și diferență)*, 1957; *Unterwegs zur Sprache (Drumul spre limbaj)*, 1959. Au scris despre fenomenologia lui Heidegger: Gadamer, *Heideggers Wege* (1983); F. A. Olafson, *Heidegger's Philosophy of Mind* (1897); Tugendhat *Der Wahrheits begriff bei Husserl und Heidegger* (1970); xxx *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* (1987).

Reprezentant principal al fenomenologiei franceze este **Maurice Merleau-Ponty**[10] care poate fi considerat și el unul dintre precursorii postmodernismului.

S-a născut în 1908 la Rochefort sur Mer în Franța și a murit în 1961. A studiat la Școala Normală Superioară. A servit în armata franceză în timpul războiului. A fost profesor la Lyon, Sorbona și Collège de France. A fost coeditor cu Sartre și Beauvoir la revista "Les Temps Modernes".

---

10. Robert Wilkinson, *Maurice Merleau-Ponty*, în *One Hundred Twentieth Century Philosophers, op. cit.*, p. 133-135.

Scanned with OKEN Scanner

A investigat relaţia între conştiinţă şi lume, respingând dualismul corp-suflet. El porneşte de la Husserl şi susţine că experienţa derivă din limbaj şi percepţie. De aceea el se ocupă pe larg de psihologia percepţiei. Lucrările sale prime fac critica teoriilor psihologice ale percepţiei, behaviorismul şi teoria gestalistă.

Merleau-Ponty consideră că nu există relaţie cauzală între fizical şi mental. Perspectiva pe care o propune asupra percepţiei este fenomenologică potrivit căreia există o relaţie perceptuală cu lumea, prioritară relaţiei logice. El respinge teoriile care susţin dihotomia subiect-obiect. Foloseşte o teorie gestalistă deschisă. Originalitatea sa constă în susţinerea că mare parte din caracteristicile percepţiei sunt rezultatul încarnării noastre fizice, percepţia spaţiului rezultă din modul nostru corporal de existenţă. Noi percepem constanţa lucrurilor pentru că trupeşte suntem constanţi. Percepţia este o angajare existenţială prin care descoperim semnificaţii şi sensuri în lume fără justificare logică. Ca şi Husserl, Merleau-Ponty se referă la Descartes. El crede că distincţia între *eul* meditator şi *cogito*-ul transcendental nu se susţine în teoria primordialităţii percepţiei. Concepţia sa metafizică relevă că "a fi în lume" reprezintă unitatea faţetelor obiective şi subiective. Analiza timpului îl duce la concluzia că nu este dimensiune a lumii obiective, ci a subiectivităţii ca structură generală. În lucrarea sa *Fenomenologia percepţiei* se referă şi la libertatea umană. Tema a fost dezvoltată în lucrările politice *Umanism şi teroare* şi *Aventurile dialecticii.* El respinge ideea existenţialistă a lui Sartre că suntem condamnaţi la libertate şi o înlocuieşte cu ideea că suntem condamnaţi la influenţa semnificaţiilor care apar prin limbaj şi instituţii. Merleau-Ponty consideră limbajul ca vehicul pentru intersubiectivitate. A abordat probleme de estetică şi arte vizuale fapt rezultat şi din preocuparea sa pentru percepţie şi raporturile perceptuale cu lumea.

Principalele sale lucrări au fost: *La Structure du comportement* (1942); *Phénoménologie de la Perception* (1965); *Humanisme et terreur* (1947); *Sens et non-sens (1948); Eloge de la philosophie* (1953); *Les aventures de la dialectique* (1955); *Signes* (1960).

Despre Merleau-Ponty au scris: Tilliette, *Merleau-Ponty* (1970); A. Robinet, *Merleau-Ponty* (1970); G. B. Madison, *La Phénoménologie de Merleau-Ponty* (1973); J. M. Edie, *Merleau-Ponty's Philosophy of Language* (1987); *M.C. Dillon, Merleau-Ponty's Ontology* (1988).

Scanned with OKEN Scanner

Hans G. Gadamer[11] (1900-2002) s-a născut la 11 februarie 1900 la Marburg, a fost martor privilegiat al tuturor marilor curente filosofice ale secolului al XX-lea prin deschidere dialogică. În 1930 obține doctoratul cu Natorp cu o teză despre Platon unde consideră dialogul, adevăratul mod de a face filosofia. Este îndrumat spre fenomenologie de Max Scheler și audiază cursuri ale lui Husserl și Heidegger la Frieburg. Se îndoiește de capacitățile sale filosofice așa că studiază filologia clasică și lecțiile teologice ale lui Rudolf Otto și Rudolf Bultman. Între 1928-1929 studiază cu Heidegger și devine asistent al acestuia cu Gerhard Kruger și Karl Lüwith. În 1938 va fi primul rector al Universității libere din Leipzig (Lipska). Nu intră în organizația național socialistă. Între 1949-1968 ocupă la Heidelberg postul lui Karl Jaspers. În 1969 este profesor invitat în SUA. Între 1974-1986, profesor la Boston College. În anii '80 vine la Institutul de studii filosofice de la Neapole. Moare la 14 martie 2002 la Heidelberg. În interviurile date lui Ricardo Dotton, publicate sub titlul „Lecția secolului" apucă să se refere la atentatele de la 11 septembrie care, după părerea sa reprezintă simptomele „nihilismelor" de toate felurile – el consideră că omul nu poate trăi fără speranță.

Principal reprezentant al hermeneuticii, Gadamer este un inovator în domeniu. El nu se bazează pe clasica interpretare a înțelegerii. El susține că *înțelegerea* nu este pătrunderea prin imaginație în lumea actorilor sau textelor istorice ci un proces practic care dă conștiența distanței temporale și conceptuale între text și interpretare și a căii pe care textul este continuu reinterpretat și cum acest lucru are influență asupra noastră. *Istoria afectivă* care este considerată un obstacol la Gadamer este elementul care unește textul de eu. Prejudecățile și obstacolele fac posibilă reinterpretarea. Gadamer explicitează diferența dintre hermeneutica sa izvorâtă din hermeneutica filosofică a lui Heidegger și hermeneutica reprezentând tehnica interpretării. Abordarea sa se opune de exemplu poziției lui Betti care a scris *Teoria generală a interpretării* în 1988. Habermas folosește poziția lui Gadamer pentru a fundamenta *Logica științelor sociale* unde salută

11. William Outhwaite, *Hans Georg Gadamer* în *One Hundred*... op. cit., p. 62-68.

Scanned with OKEN Scanner

critica obiectivului hermeneutic a lui Gadamer pe care acesta îl numeşte echivalentul pozitivismului din filosofia ştiinţelor naturale accentuând asupra caracterului totalizator al înţelegerii. Gadamer susţine că *existenţa trebuie înţeleasă ca limbaj* – este un idealism lingvistic. Habermas arată că Gadamer a accentuat pe *reabilitarea tradiţiei şi prejudecăţii* în interpretare, care are de a face cu distorsiunea în procesul comunicării. Există relaţii între teoriile susţinute de Habermas şi Gadamer (1960-1970) teoria critică a şcolii de la Frankfurt. Gadamer s-a angajat apoi în *linia filosofiei deconstructiviste* a lui Derrida (1984) care susţine o teorie sceptică a interpretării. Gadamer a folosit metoda sa pentru interpretarea filosofiei greceşti, a problemelor raţionalităţii în istoria ştiinţei (medicină).

Lucrările sale au fost în majoritate traduse în limba engleză dar şi în numeroase alte limbi: *Volk and Geschichte in Denken Herders* (1942), *Wahrheit und Methode (Truth and Method)* (1960), *Hegel-Tage, Royavmont* (1964), *Kleine Schriften* (3 vol.) (1967), *Platos Dialektische Ethik (Platos' Dialectical Ethic)* (1968), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968), *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies* (Yale Univ.) (1976), *Wernunft in Zeitalter der Wissenschaft (Reason in the Age of Science)* (1976), *Philosophische Lehrjahre (Philosophical Aprenticeships)* (1977), *Seminar, Philosophische Hermeneutik* (1979), *Dialog and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato* (1980), *Heidegger Memorial Lectures* (1982), *Heidegger Wegr Studien zun Spätwerk* (1983), *Text und Interpretation* în vol. edit. de Forget (1984), *The Idea of the Good* (1986), *The Relevance of Beautiful* (1986), *Gesammelte Werke* 7 vol. (1986), *Das Erbe Europas Beitrage* (1989), *Gedicht und Gespräch* (1990), *Uber die Verborgenheit der Gesundheit Aufsätze und Vortrage (The Enigma of Health)* (1993).

Despre Gadamer au scris: R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (1983); J. Bleider, *Contemporary Hermeneutics* (1980), *The Hermeneutic Imagination*, R. Buber, *Hermeneutik und Dialectik Testchrift für H.G. Gadamer* (1970); Fred Dallmayr şi Th. McCarty, *Understanding and Social Inquiry* (1977), J. Habermas, *On The Logic of Social Science* (1967), Dieter Henrich, *Aniversary of years old of Gadamer* (1960), Howard Roy, *Three Faces of Hermeneutics. An Introduction to Current Theories of Understanding* (1981), David Hoy,

Scanned with OKEN Scanner

The Critical Circle (1978), H.R. Jauss, *Toward and Aesthetic of Reception* (1982), D. Linge, *Philosophical Hermeneutics* (1976), Mac Intyre, About *Truth and Method*, P.D. Michaelfelder şi R.E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter;* Outhwaite W., *H.G. Gadamer* în Q. Skinner *The Return of Grand Theory in the Human Science* (1985); L.K. Schmidt, *The Epistemology of H. Gadamer* (1983), H.J. Silverman, *Gadamer and Hermeneutics* (1991); R.R. Sullivan, *Political Hermeneutic The Earlier Thinking of H. Gheorg Gadamer;* J. Thomson, *Critical Hermeneutics* (1981), Brice Wacherhauser, *Hermeneutics and Modern Philosophy* (1986), Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics Tradition and Reason* (1987), Weisheimer J., *Gadamer Hermeneutics. A Reading of Truth and Method* (1988) şi *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory* (1991), Wright Kathleen, *Festivals of Interpretation Essays on H.G. Gadamer's Work.*

Jürgen Habermas[12] (n. 1929-2004) s-a născut în 1929 în Germania. A fost profesor de sociologie şi filosofie la Universitatea Goethe din Frankfurt. Este reprezentant al şcolii de la Frankfurt, încearcă să depăşească limitele teoriei critice a lui Adorno şi Horkheimer prin corelarea ei cu epistemologia. În cărţile de început *Teorie şi Practică* (1963) şi *Tehnica şi ştiinţa ca ideologie* (1968) separă pozitivist *teoria de practică*. În relaţia politică, ştiinţa şi tehnica sunt forţele productive iar contextul care asigură înţelegerea activităţii sociale este format din limbaj, activitate şi dominaţie. Orice practică socială presupune comunicare.

În 1934 Universitatea Columbia din SUA oferă Şcolii de la Frankfurt un sediu şi afilierea. În acest an se instalează în SUA Marcuse, Löwenthal, Fred Pollock şi Karl Witfogel. Eric Fromm se afla acolo din 1932, iar Adorno va veni mai târziu. Majoritatea ideilor şcolii se revendică de la Heidegger (critica tehnicii şi a omului unidimensional) dar şi de la Marx (critica înstrăinării consumatoriste), Habermas vorbind despre Marcuse arată că Heidegger nu poate fi considerat o mascotă pentru şcoala de la Frankfurt, dar că ideile antropologice ale acesteia vin direct din *Sein und Zeit*. Habermas este teoreticianul care a reuşit să conecteze curente din filosofia americană şi engleză cu teoria socială germană.

12. Nicholas Davey, *Jürgen Habermas*, în *One Hundred...*, op. cit., p. 75-78.

Scanned with OKEN Scanner

El este descendent al şcolii de la Frankfurt ai căror membrii au avut simpatii sau au fost cunoscuţi ca marxişti. A fost o perioadă când şi Habermas se considera marxist. Şcoala de la Frankfurt era asociată Institutului de cercetări sociale din Frankfurt fondat în 1923 şi condus de Carl Grünberg (născut la Focşani în România). Horkheimer a fost director pentru mai mulţi ani după 1931. Au mai făcut parte din Institut T. Adorno, dar mai ales H. Marcuse reprezentant al noii stângi şi ideolog al mişcării studenţeşti din 1968.

Habermas cercetează *sistemul social la diferite nivele* încercând ca şi Marx unirea *teoriei cu practica* dar arată că ţările estice sunt cel mai rău exemplu de realizare a modelului teoretic comunist, faptul se datorează şi inadecvării concepţiei marxiste la sfârşitul secolului al XX-lea. El se referă critic la marxism şi concepţia sa despre natura societăţii arătând că Marx a greşit cu privire la viaţa socială şi la identificarea ştiinţei sociale cu ştiinţa naturii şi prin *supraestimarea cunoaşterii ştiinţifice* ca singură formă de a parveni la lumea socială. Cunoaşterea ştiinţifică a societăţii, arată Habermas ignoră ceea ce este *autoreflexia agenţilor umani*, care se referă la propria istorie, la indivizi sau societăţi şi pot folosi reflexia pentru a schimba societatea care nu are deci legi naturale de netransformat. Este dilema concepţiei ştiinţifice a socialului – dacă poate fi reflectat, poate fi schimbat? Este vorba despre un criticabil pozitivism care încearcă să fasoneze *socialul după natural*. Acest tip de criticism aparţine curentului filosofiei continentale numită *hermeneutică*. Hermeneutica este teoria interpretării care presupune că ştiinţele sociale trebuie să interpreteze defecţiunile funcţionalismului şi teoriei sistemelor şi relevanţa concepţiei lui Popper faţă de filosofia ştiinţelor sociale.

A scris despre *teoria acţiunii comunicative* două volume: vol. I *Raţiunea şi raţionalizarea societăţii*, vol. II *Critica raţiunii funcţionaliste*; *Despre logica ştiinţelor sociale*, *Discursul filosofic al modernităţii* (1980), *Teoria acţiunii comunicative* (1981), *Cunoaşterea şi interesele comunicaţiei* (1981), *Despre criza de legitimare, comunicarea şi evoluţia societăţii. Modern versus Postmodern* (1981), *Începuturile Postmodernităţii. Hegel şi succesorii*, *Modern şi postmodern în arhitectură*; *Recunoaşterea şi interesele umane*; *Tehnica şi ştiinţa ca ideologie* (1972); *Comunicarea şi evoluţia societăţii*, (1979); *Criza de legitimare* (1976); *Profile filosofico-politice* (1983); *Teorie şi practică* (1976); *Asupra unei societăţi raţionale* (1971); *Conştiinţa morală şi Acţiunea comunicativă*.

Scanned with OKEN Scanner

Cărţi ale lui Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) *Kultur und Kritik* (1973) *Legitimation Crisis* (1975) *The Theory of Communicative Action and Rationalisation of Science* (2 volume) (1984) *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987).

Cărţi despre Habermas: - R. J. Bernstein *Habermas and Modernity* (1985); W. Outerwaite *Habermas* (1988); vol. ed. Axel Hoimaeth şi Hans Joas *Communicative Action* (1988); Stephen K. White, *Recent Works of Jurgen Habermas* (1990).

Paul Ricoeur[13] (1913-2005) s-a născut în Valence Drôme şi a studiat la Rennés şi Paris. Este filosof fenomenolog interesat de hermeneutică şi existenţialism, de teoria literaturii şi studii biblice. A fost influenţat de Jaspers, Marcel, Husserl, Heidegger, Gadamer, Freud. A predat metafizica la Universităţile Paris IV şi Paris X unde a funcţionat şi ca Decan al Facultăţii de filosofie. A devenit profesor emerit „John Nuveen" la Universitatea din Chicago.

Prima etapă a gândirii lui Ricoeur a început cu studiul lucrărilor lui Jaspers scrise în lagărul de concentrare din Germania, în primul război mondial. Bazele existenţialiste ale concepţiei sale s-au completat cu cele fenomenologice, Husserl şi Heidegger. Ricoeur a tradus în franceză: cartea *Ideen* a lui Husserl. A folosit metoda hermeneutică, filosofia sa se va numi hermeneutică. A studiat subiectul, religia, cultura, societatea. Are interes pentru studiile biblice, interpretări hermeneutice pe linia lui Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer. Studiază semnificaţia şi structura realului care nu poate fi cunoscut absolut. Abordează varietatea discursului pe baze poststructuraliste şi deconstructive. A fost influenţat de Derrida şi Lyotard.

Paul Ricoeur este reprezentantul unuia din principalele curente filosofice contemporane: hermeneutica. Lucrările sale încearcă o reconstrucţie teoretică a sensului termenului „Eu", plecând de la analiza unor concepţii fenomenologice, pragmatice, semantice, cu privire la om. Ricoeur arată că predicate fizice, psihice, lingvistice desprinse din spaţiul natural şi social caracterizează persoana ca existenţă autoreferenţială şi ca „Eu în acţiune". Ilustrativă pentru evoluţia concepţiei lui Ricoeur se dovedeşte propunerea sa cu privire la construirea unei paradigme a proiecţiei eului de către o disciplină filosofică „mixtă", care să conţină elemente fenomenologice şi analitice şi să folosească modelul explicaţie-înţelegere-interpretare

13. James Williams, P. Ricoeur, în *One Hundred...*, op. cit., p. 164-166.

Scanned with OKEN Scanner

pentru a unifica dimensiunile: ontologică, axiologică şi lingvistică ale eului care acţionează. P. Ricoeur plasează filosofia limbajului în cadrul filosofiei acţiunii. După părerea sa, asimetria între eul producător de acţiune şi eul receptor al ei, impune introducerea dimensiunii axiologice în orice structură teleologică. Paradigma proiecţiei sinelui pune problema intenţionalităţii, iar starea morală a ipseităţii nu poate să nu influenţeze structura dialogică, raportarea la celălalt. Întrucât conştiinţa morală, subliniază pe bună dreptate Ricoeur, constituie interiorizarea celuilalt, responsabilitatea faţă de alter-ego, ea se implică în toate ştiinţele sociale.

A scris despre: *filosofia voinţei: voluntar şi involuntar; Istorie şi Adevăr, Finitudine şi culpabilitate. Omul falibil; Despre simbolismul răului, Despre interpretare, Eseuri asupra lui Freud, Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică, Metafora vie, Timp şi reacţiune, Configuraţia în receptarea ficţiunii.*

Cărţi ale lui Ricoeur: *Philosophie de la volonté* (1950), *Histoire et vérité* (1955), *Philosophie de la volonté Finitude culpabilité* (1960), *De l'interpretation Essais sur Freud* (1965), *Le conflict des interpretations. Essais de l'hermeneutique* (1969), *La metaphore vive* (1975), *Temps et Recit* (1983-1984).

Lucrări despre Ricoeur: C. Reagan (ed.) *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur* (1979), D. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis* (1983), P. Burgeois *Traces of Understanding. A Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics* (1990), B. Stevens, *On Paul Ricoeur* (1991) *** *L'Apprentisage des signes: Lectures de Paul Ricoeur.*

Ludwig Wittgenstein[14] (1889-1951) s-a născut la Viena în 1889 ca al optulea copil al unui magnat austriac, într-o familie cu un climat intelectual puţin obişnuit, strâns legat de viaţa muzicală a Vienei. După studii inginereşti la Linz şi Berlin, a venit la Manchester pentru a studia astronautica. Interesul tânărului Wittgenstein s-a concentrat asupra matematicii. În 1911 l-a vizitat pe Frege, care l-a sfătuit să lucreze cu Bertrand Russell la Cambridge, ceea ce a şi făcut devenind principal colaborator al acestuia. În 1914 intră în armata austriacă, este rănit şi făcut prizonier. Elaborează împreună cu Russell *Tratatul logico-filosofic*, care va fi publicat în 1921. După moartea tatălui său în

14. Vezi Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, Bucureşti, Editura Academiei, p. 279-283.

Scanned with OKEN Scanner

1919 el renunţă la averea moştenită şi intră ca institutor într-o şcoală primară, considerând că toate problemele filosofice au fost rezolvate. În 1929 se reîntoarce la Cambridge, ca *Felow*, la Trinity College, la îndemnul lui P. Ramsey. De acum se preocupă de elaborarea unei concepţii filosofice noi. Rezultatele acestei perioade vor fi publicate post-mortem în lucrarea *Investigaţii filosofice*. La Universitate, devine profesor în 1939, urmându-l la catedră pe G. E. Moore. În timpul celui de al II-lea război mondial a lucrat la Guy's Hospital şi apoi ca asistent medical la Newcastle. Reîntors la Cambridge, demisionează din activitatea didactică şi se dedică cercetărilor proprii. Moare de cancer în 1951. A fost una dintre cele mai interesante şi carismatice figuri ale filosofiei secolului al XX-lea şi, în acelaşi timp, o persoană cu maniere ciudate.

În prima parte a vieţii, reflecţiile filosofice ale lui Wittgenstein sunt direct influenţate de Russell şi Frege, de formaţia sa logico-matematică. În partea a doua a vieţii opera sa suferă o schimbare radicală de orientare. Wittgenstein produce o definiţie negativă a filosofiei, arătând că ea nu explică nimic, nu descoperă nimic, nu dă răspunsuri, nu propune nici o teză, nu emite ipoteze, nu avansează teorii, nu stabileşte fundamentări, nu schimbă nimic, lăsând totul în aceeaşi stare. Wittgenstein refuză astfel explicit ideea avansată de pozitivismul logic în anii '30, potrivit căreia filosofia trebuie să adopte deziderатul explicaţiei propriu ştiinţei. El nu crede în unitatea ştiinţei şi nici în principiul că orice lucru poate fi explicat. Concepţia explicaţiei este direct legată de ideea legii ştiinţifice, care reflectă legea naturii sau, pur şi simplu, regularităţii ale acesteia. După Wittgenstein, filosofia trebuie să reziste tentaţiei de a cerceta generalul, caracteristic legilor ştiinţifice, pentru că încercarea de explicaţie la nivelul metafizic conduce la obscuritate totală. Filosofia trebuie să fie o terapeutică a limbajului care funcţionează într-o multitudine de feluri. „În filosofie o problemă trebuie tratată ca o maladie, scrie Wittgenstein, rezolvarea ei fiind terapeutică"[15].

Se poate remarca despre filosofia analitică a anilor '30 de la Cambridge că se transformă sub influenţa lui Wittgenstein, pe direcţia abordării limbajului sub toate aspectele sale, direcţie cu izvoare adânci în gândirea britanică.

15. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein Place În Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.

Scanned with OKEN Scanner

Un filosof care trebuie amintit în legătură cu opera şi viaţa lui Wittgenstein este G. H. Von Wright[16]. Acesta descrie în autobiografia sa întâlnirile lui, întâi cu „Tratatul" şi apoi cu personalitatea lui Wittgenstein. La cursurile sale, îşi aminteşte von Wright, Eino Kaila, profesor la Universitatea din Helsinki, se referea pe larg la Tratatul lui Russell şi Wittgenstein despre care aflase participând în anii 1930 la activitatea cercului de la Viena. Personal, von Wright l-a cunoscut pe Wittgenstein la Cambridge, unde venise să studieze logica inductivă.

După un prim contact nu prea amical se creează o legătură strânsă între cei doi. G. H. Von Wright relatează că deşi nu înţelegea prea bine ideile expuse la cursuri de Wittgenstein, observaţiile acestuia din discuţiile particulare l-au făcut să renunţe la perspectiva sa logicist-pozitivistă despre filosofie, deşi interesul pentru logica pură a rămas neatins de critica lui Wittgenstein. După sfârşitul războiului Wright este invitat să predea logica inductivă la Cambridge. Aici are ocazia să participe în 1947 la ultimul curs al lui Wittgenstein despre filosofia psihologiei. Wittgenstein se retrage din Universitate şi pleacă în Irlanda, Wright îi urmează la catedră. Când venea uneori la Cambridge, Wittgenstein locuia în casa familiei Wright. Bolnav fiind, a fost îngrijit de doctorul acestei familii. Wright îşi aminteşte despre interesul lor comun pentru muzică, literatură, istorie şi religie. Despre filosofie spune că ambii împărtăşeau o bună apreciere a lucrării lui Spengler „*Declinul occidentului*", dar au purtat mai ales discuţii animate despre ideile pe care Wittgenstein le susţinea în *Investigaţii filosofice*, versiunea din acea perioadă. Wright recunoaşte că a învăţat filosofie de la Wittgenstein, care i-a fost exemplu moral de căutare a adevărului şi a judecăţilor clare despre bine şi rău, corect şi greşit. Influenţa asupra sa ca şi asupra multor filosofi care activau în Marea Britanie a constat în abordarea problemelor rezultate din confuziile lingvistice, **conceperea filosofiei nu ca doctrină, ci ca activitate şi elaborare a unui constructivism logic** (logică deontică a acţiunii, a schimbării) care au căutat să edifice sistemul unor obiecte lingvistice şi nu al adevărurilor filosofice.

Încercările unor filosofi contemporani din Marea Britanie de a obţine un **pluralism interpretativ**, un **liberalism lingvistic** şi un **rela-**

16. G. H. Von Wright, *On Wittgenstein*, în „*Philosophical Investigations*" (Special Edition to Mark the Fiftieth Anniversary of Wittgenstein Death), vol. 24/2/2001.

Scanned with OKEN Scanner

tivism cultural nu sunt nici ele străine de reorientarea concepţiei lui Wittgenstein, în partea a doua a vieţii. Wittgenstein este unul dintre cei care au deschis drumul spre schimbarea concepţiei asupra rolului filosofiei. Datorită scientismului şi pozitivismului cultura şi-a pierdut puterea de a exprima valorile umane, observa el. Ştiinţa care lucrează la producerea modului de a gândi şi a trăi pozitivist duce fiinţa umană la periferia existenţei, filosofia trebuie să o reîntoarcă la esenţialitate. Există o gramatică (patternuri, regularităţi şi configuraţii) dată, care se manifestă în jocuri şi forme de limbaj şi forme de viaţă la diferite niveluri, biologic, lingvistic, cultural, acţional, credinţă religioasă. Formele de viaţă ale lui Wittgenstein sunt un fel de modele funcţionale kantian-husserliene între care diferenţele lingvistice şi culturale sunt atât de mari încât ele mai mult diversifică decât unifică. Pentru Wittgenstein **jocul de limbaj** şi **forma de viaţă** nu sunt termeni tehnici exacţi, ci ceva vag asemănător cu ceea ce Kuhn va denumi paradigmă, sintagme care trimit la **incomensurabilitate şi intraductibilitate** pe baza diferenţei între limbaje şi forme de viaţă specifice. La ora actuală există autori care susţin că paradigmele sunt legate de culturi, iar culturile sunt incomensurabile. Putem spune că **holismul şi contextualismul relativist** au fost moştenite de noua filosofie a ştiinţei de la Spengler prin Wittgenstein. Cu privire la rolul filosofiei, cei doi devin izvoare pentru postmodernism întrucât susţin că filosofia trebuie să fie o cale spre obţinerea înţelegerii culturale, a autocunoaşterii, a unei alternative la neînţelegerile ştiinţifice.

Cărţi ale lui Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), *Notebooks* (1914-1916) *The Blue and Brown Books* (1933-1934) *Philosophical Investigations* (1949) *On Certainity* (1949-1951).

Despre Wittgenstein au scris: Mc Guinness, N. Malcom, Anscombe, M. Black, Hacker, A Kenny, McGinn, D. F. Pears, Shanker, Wright, Vesey. Există o revistă în Anglia special destinată lui Wittgenstein „Philosophical Investigations".

Mary B. Hesse[17] este una dintre personalităţile recunoscute ale filosofiei din Marea Britanie. S-a născut în 1924. A studiat matematica la Colegiul Imperial al Universităţii din Londra. A obţinut un doctorat (Ph. D) la aceeaşi universitate în 1948 cu teza intitulată *The*

17. Vezi Angela Botez, *Filosofia în paradigma filosofiei britanice*, op. cit. 139-146.

Scanned with OKEN Scanner

Application of Relaxation Methods in Computing The Field of the Electromagnetic Lens şi un M.Sc. în 1950 în istoria şi filosofia ştiinţei cu o disertaţie despre *The Status of Scientific Concepts and Laws in the Philosophy of Physics*. în viaţa universitară a început ca asistentă la catedra de matematică a Universităţii din Londra, a predat apoi mai ales istoria şi filosofia ştiinţei la universităţile din Leeds, Londra, Cambridge. Cariera sa este legată în principal de Universitatea din Cambridge unde a fost lector, conferenţiar, profesor din 1960 până în 1985. A devenit membră a Colegiului Wolfson în 1966 fiind vicepreşedintă a acestuia între 1976-1980, iar astăzi „emeritus felow". Este membră a Academiei Britanice în a cărei conducere a funcţionat între 1979-1981. A fost *visiting professor* în SUA la Yale, Minnesota, Chicago, Notre Dame. A fost redactor şef al revistei „British Journal of the Philosophy of Science" (1965-69) şi face parte din consiliile editoriale ale revistelor „Studies in the History and Philosophy of Science", „Isis", „Philosophical Studies", „Philosophy of Science". Alte titluri de onoare, cum sunt cele de membră în Senatul Universităţii Cambridge, preşedintă a Comitetului pentru granturi al Universităţii, membră a Academiei europene, preşedintă a Asociaţiei anticarilor din Cambridge. Este profesor emerit la Cambridge, Joint Gilford lector la Edinburgh, Honorary D.Sc. la University of Guelf din Canada.

Are numeroase lucrări publicate dintre care cărţi de autor: *Science and Human Imagination: Aspects of the History and Logic of Physical Science* (1954), *Forces and Fields: A Study of Action at a Distance in the History of Physics* (1961 tradusă în 1965, 1974 - Italia), *Models and Analogies in Science* (1963, în 1966, 1980 - Italia), *The Structure of Scientific Inference* (1974), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (1980), *The Construction of Reality* (1987). De la primul său articol publicat în 1952 *Boole's Philosophy of Logic* şi până la cel din anul 2000 în volumul *Companion to the Philosophy of Science* (ed. W. Newton-Smith) despre „modele şi analogii" Mary Hesse a scris un număr impresionant de studii, articole de enciclopedie, comunicări pe care le-a publicat în reviste şi lucrări de renume cum ar fi „The Monist", „Cambridge Review", „Mind", „History of Science", „Review de Metaphysics", „Philosophical Quarterly", „Scientific Change" precum şi în volumele *The Concept of Matter* (1963, editată de McMullin), *Logic Methodology and Philosophy of Science* (1965, ed. D. Bar-Hillel), *The Problem of Inductive Logic* (1968, ed. I. Lakatos), *Philosophy, Science, and*

Scanned with OKEN Scanner

Method: Essays in Honor of Ernest Nagel (1969, eds. Morgenbesser, Suppes, White), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (1975, eds. G. Maxwell şi R.M. Anderson), *The Use of Models in the Social Sciences* (1975, ed. L. Collins), *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of Social Science* (1978, ed. Hookway and Petit), *Applications of Inductive Logic* (1979, eds. L.J. Cohen şi M. Hesse), *Science, Belief and Behaviour* (1980, ed. D.H. Mellor), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century* (1981, ed. A.R. Peacocke), *Metaphor and Religion. Theolinguistics* (1984, J.P. Van Nappen), *Construction and Constraint: the Shaping of Scientific Rationality* (1988, ed. E. McMullin), *Cognitive Relativism and Social Science* (1992, eds. Raven, Tijssen, Wolf), *Knowledge and Metaphor* (1993, eds. Ankermit, Mooij), *From a Metaphysical Point of View* (1995, eds. Walter de Gruyter). O mare parte din cărţile şi studiile sale au fost traduse în limba italiană şi publicate în Italia.

Pentru înţelegerea ideilor noii epistemologii la care aderă M. Hesse ne vom referi la studiul său *Cum să fii postmodern fără a fi feminist*, din revista „The Monist" nr. 77/1994, apărut în româneşte în „Revista de Filosofie" nr. 5-6/2000[18].

„La început, scrie Mary Hesse, am urmat paşii criticii din filosofia ştiinţei, aşa cum au devenit ei familiari în ultimii 30 de ani, deşi nu sunt acceptabili în mod universal. Acum voi schimba perspectiva şi voi examina un model epistemologic posibil nou pentru ştiinţe aşa cum sunt ele practicate în mod curent. Ideea cheie a noii epistemologii este aceea că relaţiile şi argumentele dinlăuntrul sistemelor de cunoaştere sunt la fel cu cele din discursul zilnic, adică de exploatare a similarităţilor, comparaţiilor, analogiilor, regularităţilor, a modelelor şi metaforelor. Acest lucru contrastează cu filosofia standard a ştiinţei, cu vocabularul ei predominant logic. De exemplu, explicaţiile şi reducţiile sunt deductive, afirmaţiile teoretice şi observaţionale sunt înţelese în termenii unei logici propoziţionale sau de ordin mai înalt şi care au, prin urmare, una din cele două valori de adevăr: adevărat sau fals; obiectele sunt denumite în mod ideal conform unor clase precis definite şi, în consecinţă, limbajul ştiinţei e unul al semnificaţiilor universale şi univoce. Alături de aceasta se susţine şi teza că ştiinţa urmăreşte evaluarea realistă, realizarea de teorii adevărate şi

18. Mary Hesse, *Cum să fii modern fără a fi feminist*, trad. în *„Revista de filosofie"*, nr. 5-6/2000.

Scanned with OKEN Scanner

descoperirea de legi universale cuantificabile, pe care unii le consideră necesare în sensul logicii modale. Acest întreg complex de idei a fost în mod clar configurat după modelul fizicii, unde definiția precisă, semnificațiile univoce și argumentele matematice au trecut drept tipul ideal de știință.

Înlocuirea unei părți a acestui model prin ceva mai adecvat cu varietatea științelor actuale nu implică înlocuirea lui totală, perspectivă care ar fi de ajuns să-i inhibe pe toți, mai puțin pe filosofii cei mai temerari. Dar să nu ne împiedicăm. Cel mai bun loc în care se poate începe înlocuirea cărămizilor este acolo unde construcția cere limbajului să fie univoc și propozițional. Prin „univoc" înțeleg faptul că toate cuvintele au semnificație unică, neechivocă și prin „propozițional" desemnez faptul că, în forma lor standard, teoriile și afirmațiile de observație sunt reductibile la condițiile logicii propoziționale, adică termenii pe care-i utilizează sunt univoci, că au valori de adevăr bine definite, că relațiile lor de inferență sunt strict deductive».

3. PROTAGONIȘTI

a. Francezi:

Jacques Derrida[1] (1930-2004), este primul exponent explicit al *deconstrucționismului,* reprezentant al unui scepticism și antifundaționalism radical inspirat din Hume, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, care caută să atragă atenția asupra caracterului *textual* al scrierii filosofice. Se manifestă împotriva filosofiei occidentale care de la Platon la metafizica continentală ar susține *logocentrismul* potrivit căruia cuvintele poartă o semnificație clară neambiguă, asigurând comunicarea între minți diferite. Derrida susține *phonocentrismul,* – vorbirea, după părerea sa, poartă semnificații autentice și comunică mai bine decât scrierea, fiind mai aproape decât scrierea de gândirea originală. Preia ideea identificării semnului cu arbitrariu a lui Saussure și ideile de punere în paranteze, *epoché* și reducție fenomenologică ale lui Husserl și le încearcă în metafizică, estetică, etică, critică literară.

Diferența (*difference, defference, deferal*) este conceptul principal al lui Derrida și se referă la indeterminarea sensului și arbitrariul

1 Geoffrey Bemmington, *Jacques Derrida*, Paris, Editions du Seuil, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

semnului fiind conceput împotriva legii identității, Derrida se manifestă ca principalul reprezentant al postmodernismului francez, el vede filosofia ca un tip de scriere literară.

Lucrările sale principale: *L'Origine de la géometrie* (1962); *La voix et la phénomenologie de Husserl* (1967); *De la grammatologie* (1967); *L'Ecriture et la differance* (1967); *La dissémination*s (1972), *Positions* (1972); *Marges de la philosophie* (1972); *Glas* (1974), *Eperons: Les styles de Nietzsche* (1978); *La verité en peinture* (1978); *La Carte postale. De Socrate a Freud et au delà* (1980), *Spectres de Marx* (1993).

Despre Derrida au scris: Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing En Essay on Derrida* (1982), Michael Ryan, *Marxism and Deconstructionism. A Critical Articulation* (1982), Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (1984), R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (1986), John Hewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense* (1986), Christopher Norris, *Derrida* (1987), John Sallis, *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida* (1987), David Wood și R. Bernasconi, *Derrida and Differance* (1988), Christopher Norris, *Philosophy as Not Just a Kind of Writing Derrida and the Claim of Reason* (1989), David Hoy, *Jacques Derrida* (1991), D. Michael Levin, *Cinders. Traces. Shadows on the Page: The Holocaust in Derrida's Writing* (2000), Marc Goldschmith, *Jacques Derrida, une introduction* (2004).

După cum putem observa, majoritatea cărților despre Derrida aparțin anglofonilor, deși sau poate tocmai de aceea, stilul și spiritul lucrărilor lui Derrida diferă de cel al anglosaxonilor. Derrida propune o recitire de texte filosofice nu cu intenția de a ne face să le înțelegem altfel ajungând la esențial, ci cu intenția de a ne face incapabili să le înțelegem și să pătrundem mesajul lor. El nu caută să reconstruiască semnificația textului ci să o deconstruiască. Deconstrucția arată că reprezentanționalismul cade neputând reda o unică realitate exterioară chiar multiplă. Dacă în literatură e posibil, în filosofie este mai greu să produci o interpretare și un vocabular alternativ pentru sensuri.

Două teme filosofice sunt principale la Derrida: **sfârșitul filosofiei și critica umanismului**[2]. Prima se referă la faptul că gândirea trebuie să

2 Angela Botez, *Între modernitate și postmodernitate. Perspective actuale în filosofia de tip continental (Derrida, Rorty, Vattimo, Paul de Man)* în "Revista de filosofie", nr. 5-6/2003.

Scanned with OKEN Scanner

evite metafizica de orice fel. Derrida critică chiar și structuralismul lingvistic al lui Saussure și antropologia structuralistă a lui Levi Strauss pentru că mai păstrează elementele metafizice. El neagă existența separațiilor vorbit-scris, minte-corp, intern-extern, bine-rău, accident-esență, identitate-diferență, prezență-absență, spațiu-timp, literal-figurativ, masculin-feminin.

Antiumanismul lui Derrida apare în lucrarea sa despre *Sfârșitul Omului*, unde susține sfârșitul filosofiei „egoist umane" pornind de la Nietzsche și Heidegger care neagă faptul că filosofia ar putea să fie antropologică și să aibă în centru întrebarea „ce este omul?". După „absolutul prim" și „absolutul cert" se caută înlăturarea „absolutului uman".

Orice umanism văzând în om esența universală rămâne o metafizică. Pentru Heidegger omul este mai mult decât om, este chiar ființa. După Derrida, omul nu intră în transcendental, el are doar condiție socială și istorică. Nu există „eu" transcendental cum nu există progres în cunoaștere și progres al libertății omului. Poststructuralismul francez dorește să demonstreze că teoria kantiană și husserliană despre filosofie ca știință riguroasă „este moartă". Filosofia nu poate fi nici ontologie (fizica se ocupă de acest domeniu) nici epistemologie (știința cognitiei) ci doar hermeneutică. Sfârșitul filosofiei reprezintă o filosofie totuși. Mai radical decât Ricoeur și Gadamer, Derrida susține o diferență între epistemologie și hermeneutică. Prima se întreabă cum e posibilă cunoașterea; a doua: cum e posibilă înțelegerea. După Gadamer, hermeneutica se referă și la specificul științelor sociale, iar cunoașterea este pragmatică în context antifundaționalist.

În viziunea lui Derrida **introducerea conceptului de diferență** accentuează că percepția prezenței este sterilă și fără sens. Textul nu are transcendent este doar actul citirii, iar referința poate fi doar un alt text, semnul, un alt semn.

Teoria lui Derrida se numește gramatologie, iar metoda este cea a deconstrucției – reconstrucția nu e posibilă din cauza indecidabilității semnificației. Ideea e preluată de la Julia Kristeva (care o are de la Gödel) dar cu influențe freudiene (cuvântul are valoare dublă indecidabilă care stă în sine și nu în locuitor). Textul nu există fără context. Nu există ceva ce poate fi numit adevăr unic, el este plural. Se spune despre poeți că întrucât nu pot afirma nimic, nu pot nici minți.

Scanned with OKEN Scanner

Derrida a aplicat ideea la filosofie – care este după părerea sa – un alt gen fictional[3].

Ca la majoritatea postmodernistilor, viața lui Jacques Derrida, are semnificație pentru opera sa. S-a născut la 15 iulie 1930 la El Biar aproape de Alger, ca al treilea copil al lui Aimé Derrida și Georgete Lafar. Familia mamei s-a stabilit în Alger în 1830 devenind ca atare evrei indigeni. Au devenit cetățeni francezi în 1875, ca sub regimul de la Vichy să redevină evrei indigeni. În 1942 Derrida este exclus din liceu ceea ce i-a imprimat conștiința apartenenței la iudaism (episodul este descris în lucrarea sa *La Carte postale)*. Această identificare a contribuit la ideea deconstrucției care conține „deconstruirea sinelui". Face lecturi din Rousseau, Gide, Nietzsche, Valery, Camus, scrie un jurnal intim și publică poeme în reviste literare nord-africane. După 1942-1943, Algerul devine un fel de capitală culturală franceză. Este reprimit la liceu. Orientarea sa spre filosofie se precizează, își manifestă atracția spre Kierkegaard și Heidegger. Între 1952-1953 urmează cursuri la Școala Normală superioară din Paris, unde îl cunoaște pe Althusser și cu care devine prieten. Aderă la grupuri necomuniste extremiste de stânga. În 1953-1954 studiază la Louvain în Arhivele Husserl și scrie lucrarea *Problema genezei în filosofia lui Husserl* care se publică abia în 1990 la P.U.F. Se apropie de Foucault ale cărui cursuri le audiază. În perioada 1957-1959 participă ca militar în războiul din Algeria. Condamnă politica colonială a Franței în Algeria. Speră că în urma obținerii independenței să se poată coabita cu francezii, dar recunoaște că această speranță este utopică și o numește „nostalgie". Scrie despre holocaust[4]. În 1959 se întoarce în Franța și ține cursuri la liceul din Mains. Ține prima conferință la Decade de Cerisy. Face o călătorie la Praga la familia soției sale Marguerite Ancounturier.

Între 1960-1964 ține cursul de filosofie generală și logică la Sorbona. Este asistent al lui Bachelard, Canguilhem, Ricoeur, J. Wahl. La *College de Philosophie* vorbește despre Foucault. Publică în „*Tel*

3 David Hoy, *Jacques Derrida*, în *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1991, p. 55.

4 David Michael Levin, *Cinders, Traces, Shadows on the Page: The Holocaust in Derrida Writing*, în "Philosophy and Social Criticism", 2000.

Scanned with OKEN Scanner

quel" şi în „*Critique*". În 1966 participă la Baltimore la un colocviu care deschide interesul americanilor pentru cultura franceză. Studiază la Harvard.

De prin 1967 începe să-şi elaboreze concepţia teoretică. Consideră filosofia ca o lectură critică de texte şi nu ca o logică. Este împotriva logocentrismului în filosofia limbajului. Scrie lucrarea *L'ecriture et la différence*, propune o filosofie nouă în *De la grammatologie* şi *La Voix de la phénomene.*

În 1972 participă la Colocviul Nietzsche la Cerisy (cu Deleuze, Klossowski, Lyotard). Rupe legăturile cu revista „*Tel Quel*" şi manifestă independenţa faţă de dogmatismul umanist. Vizitează Ungaria şi publică *La Dissemination et charges de la philosophie.* În 1974 inaugurează Colecţia *La philosophie en effet.* Redactează proiectul pentru fondarea grupului de cercetări asupra învăţământului filosofic (cu propuneri pentru drepturile filosofiei). Publică *Glas* pentru a-şi ilustra concepţia prin justapunerea grafică a două texte critice şi literare, Hegel – J. Genet. Din 1980 elimină expunerea clasică a filosofiei. Scrie *La carte postale. De Socrate á Freud and ou-delà.* În 1991 cu Vernant şi alţii fondează *Asociaţia Jan Hus* (pentru ajutorarea intelectualilor dizidenţi sau persecutaţi). Merge la Praga unde participă la un seminar clandestin, este urmărit, interpelat şi arestat de regimul comunist ceh, pe motiv că ar fi introdus droguri. Este expulzat din Praga în urma intervenţiei directe a lui Mitterand. În 1983 fondează *College internationale de philosophie* şi este primul director ales al acestuia. Scrie o lucrare asupra lui Celan şi alta asupra lui Artaud. Lucrează pentru structurarea principiilor arhitecturii postmoderne. Elaborează cu arhitectul Peter Eisenman un proiect de parc. Această colaborare este urmată de alte lucrări în domeniu. În 1990 ţine seminarii la Academia şi Universitatea din Moscova. Deschide expoziţie de desene la Luvru. Publică în 1993 *Spectres de Marx.*

În 1996 vine la Bucureşti. În „Revista de filosofie", nr. 5-6/19961 notam: „în luna ianuarie 1996 a vizitat România unul din principalii filosofi postmodernişti, Jacques Derrida. Invitat de Universitatea din Craiova care i-a acordat şi titlul de Doctor Honoris Causa, filosoful francez Jacques Derrida a fost prezent la Institutul Francez din Bucureşti pentru lansarea cărţii sale *Erraddid*, ediţie bilingvă, apărută la Craiova, cu ilustraţii de Wanda Mihuleac şi în traducerea lui Marius Ghica. Cu această ocazie, la 17 ianuarie Jacques Derrida a ţinut pentru

Scanned with OKEN Scanner

un public foarte numeros o conferință intitulată „*Despre minciună*", evident ancorată în problematica specifică lucrărilor sale anterioare, cu numeroase referiri la filosofii care formează izvoarele sale preferate: Platon, Rousseau, Husserl, Nietzsche, Heidegger. Deși reprezenta pentru lumea întreagă, filosofia continentală nonconformistă și gândirea social-politică postmodernă, deși a fost discipol al lui Bachelard, Canguilhem, Ricoeur și Foucault, director al Colegiului Internațional de filosofie, propunând încă din 1967 cu lucrarea *L'Ecriture et la difference* un nou tip de filosofie, gândită ca lectură de texte opusă concepției „logocentriste" a limbajului, filosofii români din București care au știut despre această prezență de marcă au cedat în favoarea literaților și filologilor toate inițiativele unor întâlniri cu filosoful de mare vogă, dar și de mare substanță și originalitate care a fost Jacques Derrida[5].

Este cunoscut scandalul iscat de invitația ce i s-a făcut lui Derrida de a deveni *fellow* la Universitatea din Cambridge[6]. După relatările unor colegi englezi această propunere a aparținut Departamentului de literatură. Derrida a trimis însă dosarul său Departamentului de filosofie, nimerind la Cambridge una din cele mai puritane școli de filosofie analitică, care a concluzionat că Jacques Derrida nu poate deveni membru de onoare al Universității din Cambridge, la secția filosofie, pentru că „tot ceea ce spune original în domeniu nu se susține teoretic și ceea ce se susține nu este original". Detalii ale discuției ulterioare se găsesc în interviurile date de Derrida și de D. H. Mellor, de la Universitatea din Cambridge, revistelor „L'Esprit" și „Cogito".

Cu această ocazie câțiva filosofi analiticieni au făcut chiar un gest „postmodernist" scriind un apel publicat în „The Times" pentru ca Derrida să nu fie primit în rândurile personalităților străine care onorează Universitatea din Cambridge. Cu toate acestea, Derrida a fost primit prin votul membrilor Universității din Cambridge, fapt ce a fost un semnal că lumea actuală se deschide spre o eră postanalitică. Deși se susține încă faptul că filosofii anglofoni ar fi diferiți de cei

5. A. Botez, *Conferința lui Jacques Derrida la Institutul francez din București, în "Revista de filosofie" nr. 1-2/1996.*

6. Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Edit. Academiei, 2004.

Scanned with OKEN Scanner

continentali, există şi dintre aceştia personalităţi consacrate care acceptă postmodernitatea şi nu l-au negat pe Derrida, dimpotrivă. În Anglia, unul dintre ei este Christopher Norris de la Universitatea din Cardiff.

Trebuie să menţionăm că un număr mare dintre filosofii aşa numiţi continentali din America, cei care aderă şi iau în serios orientările filosofice postmoderne din Franţa, Germania, Italia sunt preocupaţi de Derrida. Ne gândim la Richard Rorty, John Sallis, C.O. Schrag, Debra Bergoffen, R. Levin, Patrick Heelan[7].

Asupra operei lui Derrida, se pronunţă pe larg R. Rorty în lucrarea *Contingenţă, ironie, solidaritate* unde are chiar un capitol intitulat „*De la teoria ironică la aluziile private: Derrida*"[8].

Opera lui Derrida, ca şi cea a lui Heidegger, se împarte în două: o perioadă mai timpurie, mai profesională şi una mai târzie, în care scrisul lui devine mai excentric, mai personal şi original. În *Fiinţă şi timp*, aşa cum am spus mai devreme, scrie Rorty, „Heidegger toarnă vinul nietzscheean în vasele kantiene". El spune lucruri nietzscheene în contextul proiectului academic german standard de a găsi „condiţiile de posibilitate" ale experienţelor familiare. Opera mai timpurie a lui Derrida poate fi citită şi ca un asemenea proiect – proiectul de a merge mai adânc decât a mers Heidegger în căutarea aceluiaşi gen de lucru pe care l-a vrut Heidegger: cuvinte ce exprimă condiţiile de posibilitate ale oricărei teorii anterioare – întreaga metafizică şi toate încercările de a depăşi metafizica, inclusiv aceea a lui Heidegger. Conform acestei lecturi, Derrida vrea să-l depăşească pe Heidegger, aşa cum Heidegger îl depăşeşte pe Nietzsche. Totuşi, proiectul lui îl continuă pe cel al lui Heidegger prin aceea că şi el vrea să găsească cuvintele care ne duc „dincolo" de metafizică – cuvinte ce au forţă în afara noastră şi îşi manifestă propria contingenţă.

Mulţi dintre admiratorii lui Derrida, în special Rodolphe Gasché[9], citesc opera sa în acest fel. Însă Gasché îşi începe cartea spunând că nu va discuta despre *Glas*, sau despre opera lui Derrida după *The Truth*

---

7 James, R. Watson, *Portraits of American Continental Philosophers*, Indiana University Press, 1999.

8. Richard Rorty, *De la teoria ironistă la aluziile private: Derrida*, în vol. *Contingenţă, ironie şi solidaritate* (trad. în lb. română), p. 203-224.

9 R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard Univ. Press, 1986, p. 205-206.

Scanned with OKEN Scanner

in Painting și că el lasă deoparte „întrebarea delicată despre ce trebuie să conteze ca fiind mai filosofic jucăuș, sau mai literar jucăuș„. Gasché procedează la reconstrucția operei mai timpurii a lui Derrida, ca o încercare de a formula un „sistem dincolo de Ființă", un sistem de „infrastructuri" (de exemplu *diferență*, spațiere, iterabilitate) ce ne duce în urma lui Heidegger sau mai jos de el. El consideră că Derrida a „demonstrat" că: „... «sursa» tuturor ființelor dincolo de ființă este scrierea *generalizată*, sau mai degrabă *generală*, a cărei lipsă de prezență și lipsă de adevăr esențiale constituie condiția fundamental indecidabilă de posibilitate și imposibilitate a prezenței în identitatea ei și a identității în prezența ei. «Sursa» ființei și ființării este, pentru Derrida, sistemul sau lanțul de dincolo de ființă al diferitelor infrastructuri sau lucruri indecidabile"[10].

Derrida, mai târziu, își privatizează gândirea filosofică și, prin aceasta, suprimă tensiunea dintre ironism și teoretizare. El abandonează pur și simplu teoria – încercarea de a-și vedea predecesorii în mod ferm și deplin – în favoarea fantazării cu privire la acești predecesori, a jocului cu ei, a eliberării suitei de asociații pe care ei le produc. Nu există nimic moral în aceste fantezii, nici vreo utilitate publică (pedagogică sau politică); însă, pentru cititorii lui Derrida, ele pot fi totuși exemplare – sugestii ale genului de lucru pe care l-ai putea face, un gen de lucru rareori făcut înainte.

„O asemenea fantazare e, în viziunea mea, scrie Rorty, produsul final al teoretizării ironiste. Recăderea în fantezia privată e singura soluție la problema auto-referențială pe care o întâlnește o astfel de teoretizare, problema modului de a te distanța de predecesorii tăi, fără să faci exact ceea ce ai repudiat în ceea ce au făcut ei. Așadar, consider că importanța lui Derrida constă în a fi avut curajul de a renunța la încercarea de a uni privatul cu publicul, de a nu mai încerca să alături o căutare a autonomiei private și o tentativă de a realiza ceva cu utilitate și rezonanță publică. El privatizează sublimul, după ce a învățat din soarta predecesorilor că ceea ce e public nu poate fi niciodată mai mult decât frumos.

Căutarea sublimului a fost, la Heidegger, căutarea cuvintelor care aveau mai degrabă „forță" decât doar valoarea de schimb dată de rolul lor în jocurile de limbaj. Dilema cu care s-a confruntat Heidegger a fost că, imediat ce a izolat asemenea cuvinte și a publicat rezultatele

10 *Ibidem*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

sale, cuvintele au devenit prompt parte a jocului de limbaj heideggerian jucat pe scară largă, iar prin aceasta au fost degradate de la rangul de *Winke* la cel de *Zeichen*, din gândire în metafizică. Imediat ceea ce a făcut el a devenit public, „cuvintele sale elementare" au pierdut din forță, câștigând utilizări (de exemplu devenind nume ale „problemelor filosofice" – „problema prezenței", „problema tehnologiei" etc.). Derrida a învățat din exemplul lui Heidegger că problema nu e „să atingi natura limbajului fără a-l leza", ci mai degrabă să creezi un stil atât de diferit, încât să-ți faci cărțile incomensurabile cu cele ale predecesorilor tăi. El a învățat că „limbaj" nu are o natură mai mult decât o are „Ființă", sau „omul" și că încercarea de a reduce limbajul la „cuvintele elementare" a fost inutilă"[11].

Așadar, în loc de a simplifica, Derrida cel din perioada târzie proliferează. În loc să spere, cu Heidegger, că va „spune mereu același lucru", „că va aduce în limbaj mereu și mereu această apariție a Ființei care rămâne ... singurul obiect al gândirii", el se străduiește să nu spună același lucru de două ori. În timp ce la Heidegger știi că, oricare ar fi subiectul dezbătut în eseu, vei reveni la nevoia de a distinge ființele de Ființă, sau de a-ți reaminti Ființa, sau de a fi recunoscător Ființei, în Derrida cel din perioada târzie nu știi niciodată ce urmează. Derrida nu e interesat de „splendoarea simplului", ci mai degrabă de lubricitatea complicatului. El nu e interesat nici de puritate, nici de inefabilitate. *Tot* ceea ce îl leagă cu tradiția filosofică e că filosofii trecuți sunt subiectele celor mai vii fantezii ale sale.

„Prima jumătate din *The Post Card*, intitulată „Envois", este textul ce ilustrează cel mai bine ceea ce eu consider a fi performanța lui Derrida, scrie Rorty. „Envois" diferă de *Glas* prin faptul că este lizibilă și prin aceea că impresionează. Își datorează aceste trăsături formei sale – o succesiune de scrisori de dragoste. Această formă subliniază caracterul privat al operei care a fost creată. Nimic nu e mai privat decât o scrisoare de dragoste – nu există nimic față de care ideile generale să fie mai puțin relevante, sau mai nepotrivite. Totul, într-o relație amoroasă sau într-o scrisoare de dragoste, depinde de asociații private împărtășite, ca atunci când „comis voiajorul" care scrie scrisorile din *Envois* își amintește „ziua în care noi am cumpărat acel pat (complicațiile creditului și ale etichetei perforate, din magazin, iar

11 R. Rorty, *op. cit.*, p. 209.

Scanned with OKEN Scanner

apoi una din scenele acelea oribile dintre noi)". Scrisorile își capătă multă acuitate prin referințele la oamenii și evenimentele vieții reale: aterizare la Heathrow, conferință la Oxford, aterizare la Kennedy, predare la Yale, refacere după un accident cu un skateboard, conversație la telefon peste ocean («și apoi tu râzi, iar Atlanticul se retrage»)"[12].

În cadrul scrisorilor, autorul prelungește fantezii despre o carte poștală pe care a descoperit-o la Oxford: o reproducere a unei picturi din secolul al treisprezecelea înfățișând două figuri – una numită „Platon" și cealaltă „Socrate". El își scrie scrisorile de dragoste pe spatele a nenumărate copii ale acestei cărți poștale și fantazează la nesfârșit despre relațiile dintre Socrate și Platon. Această pereche ajunge să fie alăturată, în ultimă instanță, unei mulțimi de alte perechi: Freud și Heidegger, cei doi bunici ai lui Derrida, Heidegger și Ființa. Ființele și Ființa, Subiect și Obiect, S și p, scriitorul însuși și „tu", a sa „iubire dulce" – și chiar „Fido" și Fido. Fanteziile sunt, ca și scrisorile însele, un amestec între eroticul cu caracter privat și filosoficul care este public. Ele amestecă obsesii idiosincrazice cu reflecții asupra încercării paradigmatice de a evada din privatul exclusiv – metafizica, acea căutare a generalității[13].

Imaginea obișnuită a lui Socrate e a unui mic plebeu urât ce l-a inspirat pe un nobil tânăr și chipeș să scrie dialoguri lungi, asupra unor subiecte mari. Probabil din pricină că vreun copist a pus greșit numele lângă figurile din imagine, cartea poștală îl arată pe „platon" ca un om mic, urât, prost îmbrăcat, stându-i în spate și înghiontându-l pe un „Socrate" mare și bine îmbrăcat. Acesta din urmă stă pe o bancă, scriind preocupat ceva. Dintr-un motiv neclar, există ceva mare (arătând puțin ca un skateboard) care răsare între capătul spatelui lui Socrate și scaunul pe care stă el – un ceva pe care Derrida îl interpretează, prompt, cât se poate de obscen.

Bogăția incredibilă a scriiturii din „Envois" observă Rorty, – o bogăție dobândită de către puțini alți scriitori contemporani, și nu de către alți profesori de filosofie contemporani – e sugestiv ilustrată prin

12. R. Rorty, op. cit., p. 210.

13J. Derrida, *La Carte postale de Socrate à Freud and au delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

această punere în opoziţie a sentimentelor cuiva faţă de copii cu sentimentele sale faţă de cărţi. E timpul de asimilare care se leagă de multe altele, la Derrida – de pildă, contrastul din *On Grammatology*, dintre text (interminabil) şi carte (terminabilă), care apare acum ca fiind contrastul dintre iubirea de dragul ei însăşi şi iubirea de dragul de a face copii. Cineva care nu scrie altceva decât cărţi poştale nu va avea problema lui Hegel privind modul în care să-şi încheie cartea, nici problema lui Gasché de a şti dacă a atins temelia ultimă în căutarea infrastructurilor. Totodată, el nu va produce un „rezultat", o „concluzie". Nu va exista nici un „rezultat", nimic care să rămână (drăgăstos prins în căuşul mâinilor tale, ori legănat în braţele tale) din „Envois", o dată ce ai terminat-o de citit [14].

Această reducere a producţiilor publice la cele private, a cărţilor la copii, a scrierii la sex, a gândirii la iubire, a dorinţei de cunoaştere hegeliană, absolută, la dorinţa de a avea un copil, este continuată atunci când Derrida îi uneşte pe Freud şi Heidegger: „Iată, îi contopesc în mine pe Freud şi Heidegger ca pe două măreţe fantome ale „epocii măreţe", cei doi bunici supravieţuitori. Ei nu s-au cunoscut, însă, după mine, ei formează un cuplu şi tocmai de aceea, de fapt, în această anacronie singulară, ei sunt legaţi între ei, fără să se fi citit unul pe altul şi fără să corespondeze. Ţi-am vorbit adesea despre această situaţie şi această imagine mi-ar place s-o descriu în *Le Legs*: doi gânditori ale căror priviri nu s-au întâlnit niciodată şi care, fără a primi un cuvânt unul de la altul, spun acelaşi lucru. Ei sunt îndreptaţi în aceeaşi direcţie" [15].

Ce este acest „acelaşi lucru" pe care-l spun Heidegger şi Freud – specialistul în Fiinţă şi detectorul micilor secrete murdare? Se poate interpreta că ei spun o *mulţime* de lucruri asemănătoare, aşadar probabil că întrebarea este: „De ce crede Derrida că acest cuplu *anume* marchează sfârşitul unei mari epoci care începe cu punerea în relaţie a lui Platon şi Socrate?" Cel mai bun răspuns la care mă pot gândi notează Rorty, e că atât Heidegger, cât şi Freud au fost dispuşi să ataşeze semnificaţie fenomenelor şi grafemelor – formelor şi sunetelor cuvintelor. În relatarea lui Freud privind originile inconştiente ale cuvintelor de spirit, ca şi în etimologiile (în mare parte

14 R. Rorty, *op. cit.*, p. 214.
15 J. Derrida, *op. cit.*, p. 191.

Scanned with OKEN Scanner

false) ale lui Heidegger, observăm aceeaşi atenţie pentru ceea ce majoritatea cărţilor din *la grande époque* au tratat drept neesenţial – trăsăturile „materiale" şi „accidentale" ale semnelor şi sunetelor pe care le folosesc oamenii ca să obţină ce vor. Dacă acest răspuns e măcar parţial corect, atunci recursul constant la jocuri de cuvinte, rezonanţe verbale şi glume grafice, din opera târzie a lui Derrida, este lucrul la care ar trebui să ne aşteptăm de la cineva care a hotărât să „trimită numai cărţi poştale". Căci singurul mod de a eluda problemele privind modul de a încheia cărţile, de a scăpa de critica autoreferenţială că ai făcut lucrul de care i-ai acuzat pe alţii că l-au făcut, va fi să transferi greutatea scrierii tale pe acele trăsături „materiale" – pe ceea ce a fost tratat până acum ca marginal. Aceste asocieri sunt în mod necesar private; căci, în măsura în care devin publice, ele îşi găsesc locul în dicţionare şi enciclopedii[16].

Cu ani în urmă, John Searle[17], „încrezător în legea semnelor citării", l-a acuzat pe Derrida că a neglijat această distincţie când a discutat despre opera lui Austin. Derrida a replicat ridicând îndoieli în privinţa utilităţii şi scopului distincţiei înseşi – îndoieli care erau exasperant de irelevante faţă de obiecţiile lui Searle. Căci Searle spunea: „Dacă joci după regulile jocului de limbaj al lui Austin, dacă respecţi motivele şi intenţiile sale, critica ta la adresa lui nu funcţionează. Dacă, pe de altă parte, te simţi liber să-l citeşti oricum îţi place ţie, dacă-l tratezi psihanalitic, de pildă, nu poţi pretinde că îl *critici*; tu doar îl foloseşti ca pe un personaj în propriile tale fantezii, dând frâu liber unei mulţimi de asocieri ce nu au nici o relevanţă pentru proiectul lui Austin". În replica sa adresată lui Searle, Derrida a eludat sistematic această dilemă. Dar de ce nu a mers, pur şi simplu, pe cea de-a doua variantă a dilemei? De ce replica lui la Searle a fost de două ori mai fantastică şi plină de asociaţii libere decât critica sa originală adresată lui Austin şi totuşi, în acelaşi timp, a fost plină de declaraţii deschise de sinceritate şi seriozitate? Probabil din acelaşi motiv pentru care ar fi respins o întrebare de tipul celor puse de Gasché: „«Envois» trebuie considerată filosofică, sau literară şi jucăuşă?" Consider că Derrida nu vrea să facă nici o singură mişcare în jocul de limbaj ce distinge între fantezie şi argument, filosofie şi

16 R. Rorty, *op. cit.*, p. 216.

17 J. Searle, *Reiterating the Differences. A Reply to Derrida*, în Glyph 1, 1977, p. 198-208.

Scanned with OKEN Scanner

literatură, scriere serioasă şi scriere jucăuşă – jocul de limbaj din *la grande époque*. El nu are de gând să joace după regulile vocabularului final al altcuiva.

El refuză nu pentru că e „irațional", sau „pierdut în fantezie", sau prea nătâng ca să înțeleagă ce vor Austin şi Searle, notează Rorty[18] ci pentru că încearcă să se autocreeze prin crearea propriului joc de limbaj, încearcă să evite să poarte încă un copil al lui Socrate, să fie încă o notă de subsol la Platon. El încearcă să pornească un joc de limbaj care intersectează tocmai distincția rațional-irațional. însă, ca profesor de filosofie, el are probleme în această evadare. Deşi ar fi destul de crud să-l întrebăm pe Proust dacă ar trebui să-i citim romanul ca istorie socială sau ca un studiu despre obsesia sexuală, ori să-l întrebăm pe Yeats dacă el a *crezut* într-adevăr toată acea bolboroseală despre fazele lunii. Filosofii, în mod tradițional, trebuie să pună acest tip de întrebări. Dacă tu te recomanzi ca un romancier, sau un poet, nu ți se mai pun o mulțime de întrebări rele, datorită aburului luminos ce-l înconjoară pe „artistul creator". Însă profesorii de filosofie trebuie să fie făcuți dintr-un material mai aspru şi să rămână expuşi. Acest abur înconjoară scriitorii care nu sunt asociați cu vreo disciplină anume, şi de aceea nu li se cere să joace după reguli cunoscute dinainte[19]. Eu insist să-l înfăşurăm pe Derrida în acest nimb, scrie Rorty, considerând că țelul lui are aceeaşi autonomie pe care au vizat-o Proust şi Yeats. Avantajul acestei proceduri e că putem evita să-i disecăm scrierea potrivit rândurilor aşternute de către altcineva şi, în schimb, putem să stăm şi să ne delectăm cu ea – să aşteptăm să vedem ce satisfacție sau ce exemplu ne poate oferi ea, şi dacă se dovedeşte a fi relevantă pentru propriile noastre tentative ce țintesc autonomia. Dacă nu suntem impresionați de Platon sau Heidegger, nu ne va folosi la nimic; dacă suntem, va fi decisivă. Oricine a citit puțină filosofie va înțelege puțin din „Envois", însă, pentru un anumit public restrâns, poate fi o carte foarte importantă.

Ce este bun în a scrie în acest fel? Dacă vrei argumente care conduc la concluzii, atunci nu e bună de nimic, crede Rorty[20]. Aşa cum am spus deja, nu e de îndepărtat nimic propozițional din

18 R. Rorty, *op. cit.*, p. 219.
19 Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Cornell Univ. Press, 1982, p. 90.
20 R. Rorty, *op. cit.*, p. 222.

Scanned with OKEN Scanner

experienţa de a fi citit – nu mai mult decât din scrierile târzii ale lui Heidegger. Aşadar trebuie judecat mai degrabă după criterii „literare" decât „filosofice"? Nu, deoarece, ca şi în cazurile *Fenomenologia spiritului*, *În căutarea timpului pierdut* şi *Veghea lui Finnegan*, nu există criterii aflate la dispoziţie dinainte, de *nici un* tip. Cu cât e mai originală o carte sau un gen de scriere, cu cât e mai fără precedent, cu atât e mai puţin plauzibil să avem la îndemână criterii şi cu atât mai puţin sens să o atribuim unui gen. Trebuie să vedem dacă putem găsi vreo utilitate pentru ea. Dacă putem atunci există destul timp ca să extindem graniţele vreunui gen sau altul destul de mult pentru a o putea strecura în el, şi să trasăm criterii conform cărora este un gen bun de scriere, demn să fie inventat. Doar metafizicienii cred că genurile şi criteriile noastre prezente epuizează tărâmul posibilităţii. Ironiştii continuă să extindă tărâmul.

Totuşi, de ce ai putea fi înclinat să spui că „Envois" contează ca „filosofie", deşi ea nu dă la iveală nimic ce ar fi numit într-un sens conceptual clar o *teorie* filosofică? Ei bine, mai întâi pentru că numai oamenii care citesc în mod obişnuit filosofie ar putea să o savureze. Ai putea să spui, oare, şi că ea are filosofia ca una din cauzele sale şi unul din subiectele sale? Nu întocmai. Ar fi mai bine să spui că ea numără *filosofi* – anumiţi filosofi – printre cauzele şi temele ei. Tot mai mult, pe măsură ce Derrida intră în relaţie, relaţia lui nu e cu doctrinele lui Platon sau Heidegger, ci cu oamenii înşişi. În timp ce teoretizarea ironistă de la Hegel la Heidegger a fost angajată în teoretizarea metafizică, opera timpurie a lui Derrida era angajată în teoretizarea ironistă. Aşa cum felul lor de a scrie era în pericol de a se transforma în şi mai multă metafizică, al lui era în pericol de a se transforma, dacă nu în metafizică, măcar în şi mai multă teoretizare. Opera sa mai târzie evită acest pericol, parţial pentru că este angajată faţă de teoretiza*tori*. Derrida începe să semene tot mai puţin cu Nietzsche, şi tot mai mult cu Proust. El este preocupat tot mai puţin de sublim şi de inefabil, şi tot mai mult de frumoasa, dacă nu chiar fantastica rearanjare a ceea ce-şi aminteşte.

Pentru a rezuma: eu susţin, scrie Rorty[21], că Derrida, în „Envois", a scris un gen de carte la care nimeni nu s-a mai gândit înainte. El a făcut pentru istoria filosofiei ceea ce Proust a făcut pentru povestea

21 R. Rorty, *op. cit.*, p. 224.

Scanned with OKEN Scanner

propriei vieți: a pus în opoziție toate figurile de autoritate și toate descrierile despre el însuși pe care aceste figuri s-ar putea imagina că i le-au dat, cu rezultatul că însăși noțiunea de „autoritate" își pierde aplicația în referirea la opera lui. El a dobândit autonomia în același mod în care Proust a dobândit autonomia. Nici *În căutarea timpului pierdut*, nici „Envois" nu se potrivesc în vreo schemă conceptuală utilizată anterior, pentru a evalua romane ori tratate filosofice. El a evitat nostalgia heideggeriană în același mod în care Proust a evitat nostalgia sentimentală – recontextualizând neîntrerupt orice lucru pe care memoria îl readuce în prim plan, însă Derrida și Proust au extins granițele posibilității.

Vom încheia cu comentariul lui Mircea Flonta, care a scris un Studiu introductiv la traducerea lucrării lui Rorty *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) asupra a ce a însemnat concepția lui Derrida în viziunea lui Rorty.

Este semnificativ faptul că unul din reprezentanții de marcă ai școlii analitice și a kantianismului din România a acceptat și surprins atât de bine noua perspectivă așa numită postmodernistă care se naște în paralel cu viziunea modernă criticist kantiană.

„O altă temă a lui Rorty este ceea ce el numește „ironie", „ironism" și „cultură ironistă", o cultură opusă culturii centrate pe filosofie. Ironistul este pentru Rorty omul care apreciază împlinirea ființei sale prin forțe proprii, adică *autocreația* drept valoarea supremă a vieții. Cultura ironistă, al cărei profet pare să fi fost Nietzsche, este expresia supremă a eforturilor de realizare a ființelor omenești prin autocreație. Dezvoltând această temă, Rorty opune cultura centrală pe poetică, în esență pe artă, culturii centrale pe filosofie, pe metafizică. în vreme ce poetica ar viza autocreația, împlinirea individualității, tradiția metafizică și-ar fi propus cunoașterea universului și, în acest fel, o iluzorie depășire a contingenței. Abia filosofi ai secolului XX, ca Heidegger sau Derrida, fiecare dintre ei în felul său (în opoziție cu filosofii de orientare analitică), ar putea fi văzuți drept continuatori ai tradiției poeților romantici, a acelei tradiții a cărei substanță o constituie acceptarea și elogiul contingenței, laolaltă cu respingerea idealului platonic-aristotelic al cunoașterii universale. Rorty opune astfel în mod programatic două mari forme de gândire și tipuri de cultură: cea a tradiției metafizice, care găsește că împlinirea vieții omenești constă tocmai în atingerea unui adevăr atemporal și în orientarea vieții după un asemenea adevăr, și cea a ironismului, tradiție în cadrul căreia contingența vieții, moralității, gândirii și

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterii omenești sunt socotite iremediabile, iar împlinirea stă în depășirea de sine, în autocreație. În spiritul ironismului, răul cel mai mare ar consta în acceptarea oarbă, necritică a unor scopuri prestabilite. Căci aceasta ar însemna să trăim doar într-o lume moștenită, adică în cadrele create de alții"[22].

Michel Foucault[23] (1926-1984) s-a născut la Poitiers și a studiat la Școala normală superioară din Paris. A fost influențat de Nietzsche, Marx, Heidegger, Merleau-Ponty, Jean Hypolitte și Georges Canguilhem. A predat filosofia la Universitatea Clermont Ferraud și istoria sistemelor de gândire la College de France.

Format ca filosof, Foucault a lucrat mai ales în domeniul psihologiei și psihopatologiei (subiectul primelor lui cărți). Întoarcerea la filosofie l-a îndreptat spre Marx, Freud. S-a ocupat de istorie și filosofie, de arheologie și discursul istoric specific pentru occident, raționalitatea. În viziunea sa, la temelia cunoașterii stau scheme (configurații) inconștiente, *episteme,* structuri sincronice-orizontale care caracterizează cunoștințele dintr-o perioadă istorică dată. În raport cu ele conceptele filosofice formează epifenomenul alcătuit din trei episteme: a Renașterii, clasică, modernă. Epistema modernă dispare astăzi. Există o rotație organică a culturii care poate fi descoperită ca metoda structuralistă.

Scopul său filosofic a fost deconstruirea metafizicii de tip occidental și a științelor umaniste care caută să transforme omul în subiect de studiu – mecanizând și reducând structurile existenței sale. El atacă marile sisteme filosofice, marile teorii și adevărurile vitale și lasă loc liber pentru *diferență, cunoaștere locală, contingențe* și *discontinuități.* Orice lege descoperită prescrie reguli pentru alții și crează tiranii. Foucault studiază dezechilibrele mentale, închisorile, clinicile, sexualitatea.

Foucault consideră că discursul poate fi un sistem de posibilități de a crea propoziții fără a urma metode și canoane fixe. El introduce modalități de clasificare fictivă pentru a demonstra că există posibilități multiple de a împărți lumea. Adevărul e rezultatul legilor discursului – relația între cuvinte și lucruri se dovedește întotdeauna

22 Mircea Flonta, *Studiu introductiv* la R. Rorty, *Contingența, ironie, solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov, București, Edit. All, 1998.

23 Stuart Sim, *Foucault*, în *One Hundred...*, op. cit., p. 57-59.

Scanned with OKEN Scanner

parţială şi se bazează pe reguli ce nu pot fi raţional justificate. Nu există continuitate pentru că *nu există progres* în istoria ideilor. Originile adevărului din ştiinţele sociale sunt nonraţionale şi relative. Adevărul este întotdeauna relativ la discurs, el are statut politic şi social în acelaşi timp. Clasificarea normelor, crede Foucault, rezultă dintr-o formaţie greşită a concepţiilor despre valoarea de adevăr a psihiatriei şi a altor discipline despre om. El se ocupă de relaţia *putere-cunoaştere* şi susţine că adevărul nu stă alături de putere, el este produs prin constrângere. Filosoful francez este împotriva marilor sinteze – discursuri totalitare – care reprezintă norme generale la care omul trebuie să se opună.

Foucault arată că trebuie să dezvoltăm acţiunea, gândirea şi dorinţele prin proliferare, juxtapunere, disjuncţie şi să preferăm ceea ce este multiplu şi diferenţiat aranjamentelor stabile. Postmodernismul nu este o versiune a modernismului. O reală revoluţie în spiritualitate se produce când idei latente şi dominate într-o perioadă devin explicite şi dominante în alta. Astfel se întâmplă cu *fragmentarul, efemeritatea, discontinuitatea şi schimbarea haotică* între modernism şi postmodernism. Un Foucault şi un Lyotard atacă metalimbajul şi metateoria modernă. Adevărurile universale şi eterne chiar dacă există nu pot fi surprinse. Condamnând metanarativul (scheme interpretative de tipul celor ale lui Marx sau Freud) ca totalizator ei insistă asupra pluralităţii formelor discursului – putere (Foucault) şi a jocurilor de limbaj (Lyotard), ei definind postmodernismul ca *neîncredere în metanarativ*. Aspectele lui şi epistemele logice se evidenţiază cu referire la metateorie şi la adevăr.

Tema centrală a lui Foucault abordează legătura între putere şi cunoaştere şi constituie unul din izvoarele postmodernismului. El susţine că există o strânsă legătură între „sistemele de cunoaştere“ (discursuri) care codifică tehnici şi practici prin exerciţiul controlului, în contexte particulare localizate şi în abilitatea noastră de a evita dominaţia birocraţiei şi a raţionalităţii tehnice. Foucault interpretează represiunea sovietelor, de pildă, ca inevitabila rezultantă a teoriei abstracte utopice a lui Marx, care de fapt a apelat la aceleaşi tehnici şi sisteme de cunoaştere ştiinţifică ca şi cele ale capitalismului modernist deşi pretindea că le înlătură. Singurul mod de a elimina „fascismul din capetele noastre“ este exploatarea şi construcţia socială pe baza calităţilor discursului uman de a putea fi deschis şi de a rezista instituţiilor şi tehnicilor represiunii. Astfel de idealuri apăruseră în anii

Scanned with OKEN Scanner

1960 în mişcări feministe, etnice, religioase, autonomiste şi anticomuniste, postmoderniste.

Principalele lucrări ale lui Foucault în franceză şi traducerile în engleză sunt: *Maladie mentale et psychologie* (1954), *Mental Illness and Psychologie* (1976), *Folie et déraison a l'âge classique. Histoire de la folie* (1961), *A History of Insanity in the Age of Reason. Madness and Civilisation* (traducere, Londra 1965), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard mental* (Paris 1963), *The Birth of the Clinic. An Archeology of Medical Perception* (traducere, Londra 1973), *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966), *The Order of Things. An Archéology of Human Sciences* (traducere, Londra 1970), *L'Archéologie du savoir* (Paris 1969), *The Archaeology of Knowledge* (traducere, Londra 1972), *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris 1972), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (Londra 1977), *La volonte de savoir* (Paris 1976), *Power Knowledge* (traducere, Londra 1980), *Histoire de la sexualité* (1976-1984), *The History of Sexuality* (traducere Londra 1978-1985).

Lucrări despre Foucault: H.L. Dreyfus şi P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982), M. Cousins şi Athar Hussains, *Michel Foucault* (1984), A. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (1986), J. Arac (ed) *After Foucault Humanistic Knowledge Postmodern Chalenge* (1988), J. Diamond şi L. Quinby, *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (1988), S. During, *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing* (1992), Ricardo Miquel–Alfonso şi Silvia Cofarale–Bizzini (ed), *Reconstructing Foucault: Essays in the Work of the 80* (1994).

Jean Francois Lyotard[24] s-a născut în 1924, în Franţa. Este preocupat de filosofie politică, de limbaj, estetică, teoria culturii. A studiat la Universitatea din Paris. A luat doctoratul în 1971. A fost influenţat de Marx, Freud, Lacan, Nietzsche şi Kant. A predat la Universitatea Paris VIII şi la Universitatea California, la Irvine. A fost membru fondator al Colegiului Internaţional de filosofie.

Este unul dintre principalii reprezentanţi ai postmodernismului. A fost marxist la început, iar după 1968 s-a manifestat ca post-marxist, eliminând bazele metodologiei anterioare. În condiţia postmodernităţii el demite teoriile universaliste cu exemplul marxismului, o naraţiune generală. Este adept al narativului restrâns asupra existenţei

24. Stuart Sim, *Lyotard*, în *One Hundred...*, op. cit., p. 116-117.

Scanned with OKEN Scanner

umane individuale care nu are nevoie de fundamente generale. Se ocupă de discurs şi diferenţă. Este antikantian mai ales din perspectivă hegeliană. Este un sceptic postmodern.

Lyotard susţine argumente similare cu Foucault, dar de pe o poziţie diferită. El se referă la preocuparea modernistă pentru limbaj, cu toate că dimensiunea socială este lingvistică, ea nu poate fi unică, fiecare om trăieşte la intersecţia a diferite jocuri de limbaj, cu multe însă neputând intercomunica. Lyotard foloseşte metafora lui Wittgenstein (creatorul teoriei jocurilor de limbaj) pentru a caracteriza condiţia gândirii postmoderne. Limbajul nostru poate fi privit ca un oraş antic – un amestec de străzi strâmte şi pieţe de case vechi şi noi cu case adăugite în diferite perioade şi acestea înconjurate de o multitudine de străzi noi drepte şi regularizate şi cu case uniforme. Are loc atomizarea socialului între seturi diferite de coduri depinzând de situaţia în care ne aflăm (acasă, la lucru, la biserică, pe stradă). Ca şi Foucault, Lyotard consideră că forţa principală de producţie astăzi ar fi *cunoaşterea*. Despre puterea acestei cunoaşteri şi cum se produce ea se discută în actualitate. *Instituţiile ca aspecte ale jocurilor lingvistice* nu vor fi niciodată definitivate pentru totdeauna, ele sunt rezultatul unor strategii provizorii ale comunicării. De aceea orice unificare instituţională în academii de ştiinţe, guverne, birocraţii, instituţii de control militar şi politic ale puterii economice corporatiste nu reprezintă decât forme eterogene de determinare locală după Lyotard. Acestea sunt produse de comunităţi interpretative care au acelaşi fel de cunoaştere, acelaşi fel de texte într-un context particular, al diviziunii muncii culturale, sunt diferite şi îşi vorbesc limba autentică şi legitimă.

Lucrările sale principale sunt: *La Phénoménologie* (1965), *Discours, figure* (1971); *Economie libidinale* (1974), *Libidinal Economy* (1993), *Instructions paiennes* (1977); *Rudiments paiens: genre dissertatif* (1977), *Au Juste* (1979), *Just Gaming* (1985); *La condition postmoderne* (1979); *The Postmodern Condition* (1984), *Le Differend* (1983), *The Differend* (1988); *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (1984), *Peregrinations* (1988); *L'inhumain* (1988); *The Inhuman* (1991).

Lucrări despre Lyotard: G. Bennington *Lyotard: Writing the Event* (1988); B. Readings *Art and Politics: Introducing Lyotard* (1991); Stuart Sim *Beyond Aesthetics: Confrontations with Poststructuralism and Postmodernism* (1992).

Scanned with OKEN Scanner

Jacques Lacan[25] (1901-1981) s-a născut şi a trăit la Paris. A studiat psihiatria la Facultatea de medicină din Paris. A fost influenţat de Freud şi Saussure. A fost şef de clinică la Paris şi a fondat Şcoala Freudiană. S-a ocupat de filosofia mentalului şi filosofia limbajului. Evoluţia gândirii sale este autocritică. S-a ocupat de *eul* ideal în opoziţie cu *inconştientul*, de metalimbajele, de *simbol* şi simbolizat, a căutat să înlăture barajele dintre discipline precum psihanaliza, lingvistica, teoria literară, epistemologia şi filosofia mentalului. Există un mare interes al feminiştilor faţă de opera lui Lacan.

Lucrările sale principale: Ecrits I şi II, Paris (1966), Télévision (1974), Encore (1975), Le Seminaire. Le Mois dans la théorie de Freud (1978), *Le Séminaire. L'Ethique de la Psychanalyse* (1981), *Le Séminaire. Le Transfert* (1986), *Le Séminaire. L'Envers de la psychanalise* (1991).

Lucrări despre Lacan: S. Schneiderman, *Jacques Lacan: Death of an Intellectual Hero* (1983), J. MacCannuell, *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious* (1986).

Emmanuel Levinas[26] (1905-1983) s-a născut la 30 decembrie 1905 la Kaunas în Lituania. Este fenomenolog, teolog, etician, filosof al religiei. A studiat la Universitatea din Strassburg şi Fribourg. A fost influenţat de Bergson, Husserl şi Heidegger. A predat la Universitatea din Paris, X, IV. A fost director la Şcoala Normală Israelită Orientală. Este printre primii care au introdus pe Husserl şi Heidegger în Franţa. Problema principală de care se ocupă este *eul* şi *alteritatea*. Metoda sa este fenomenologică, etică, responsabilitatea faţă de altul primează şi depăşeşte totalitatea, comprehensiunea şi exprimarea. A influenţat pe Derrida, Lyotard şi Blondel.

Lucrări principale: La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, (Teoria intuiţiei în fenomenologia lui Husserl) (1930), *De l'existent a l'existance, (Existentul şi existenţa)* (1947), *En de'couvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Descoperind existenţa cu Husserl şi Heidegger)* (1949), *Totalité et infini, (Totalitate şi infinit)* (1961), *Difficile liberté, (Libertatea dificilă)* (1963), *Autrement qu'être ou au delà del'essence (Altceva decât existenţa sau dincolo de esenţă)* (1974), *Ethique et l'infini, (Etică şi infinit)* (1985).

25. Kathryn Plant, *Lacan*, în *One Hundred...*, op. cit., p. 105-106.
26. James Williams, *Levinas*, în *One Hundred*, op. cit., p. 110-111.

Scanned with OKEN Scanner

Lucrări despre Levinas: E. Wyschogrod, *Emmanuel Levinas the Problem of Ethical Metaphysics* (1974), M. Blanchot, *Textes pour Emmanuel Levinas* (1980), R. Cohen *(ed.), Face to Face with Levinas (1986),* R. Bernasconi şi D. Wood, *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other* (1988).

Gilles Deleuze[27] (1925-1995) este unul dintre principalii reprezentanţi ai filosofiei postmoderniste. A predat la Paris şi a publicat o serie de lucrări semnificative pentru postpoziţie:

Hume, sa vie, son oeuvre (1952), *Empirisme et subjectivité* (1953), *Instincts et institution*, texte şi documente filosofice, (1955), *Nietzsche et la philosophie* (1962), *La philosophie critique de Kant* (1963), *Marcel Proust et les signes* (1964), (ediţie îmbogăţită 1970), *Nietzsche* (1965), *Le Bergsonisme* (1967), *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), *Différence et répétition* (1968), *Diferenţă şi repetiţie,* (1995) tr. Toader Saulea, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), *Logique du sens* (1969), *Spinoza, philosophie pratique* (1970) (reeditare îmbogăţită, Minuit, 1981), *L'Anti-Oedipe* (cu Felix Guatari) (1972), *Kafka – Pour une littérature mineure* (cu Félix Guattari), (1975), *Rhizome* (cu Félix Guattari) (1976) (reluată în *Mille Plateaux*, capit. I), *Dialogues* (cu Claire Parnet) (1977), *Superpositions* (cu Carmelo Bene), (1979), *Mille Plateaux* (cu Félix Guattari) (1980), *Francisc Bacon – Logique de la sensation,* La Différence, 1981, 2 volume, *Cinéma 1. L'image – mouvement,* 1983, *Cinéma 2. L'image – temps,* (1985), *Foucault,* (1986), *Le pli – Leibniz et le baroque* (1988), *Périclès et Verdi* (1988), *Pourparlers* (1990), *Qu'est-ce que la philosophie* (cu Félix Guattari), (1991), *L'Épuise, Postfaţă la S. Becjett, Quand* (1992), *Critique et clinique* (1993). Au fost publicate în limba română lucrările lui Deleuze: *Diferenţă şi repetiţie* (1995), *Ce este filosofia* (1998) *Foucault* (2002). Despre Deleuze au scris: Eric Alliez: *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari* (1993); *Deleuze, philosophie virtuelle,* (1996); *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (1996); Alain Badiou, *Le pli – Leibniz et le baroque* (1989); K. Ansell-Pearson, *Deleuze and philosophy the Difference engeneer,* 1997; R. Bogue, *Deleuze and Guattari* (1989); M. Buydens, *Sahara, l'esthétique de G. Deleuze,* (1990); M. Cressole, *Deleuze* (1973); A.P. Colombat, *Deleuze et la littérature* (1990); J.C. Dumoncel, *Le simbôle d'Hecate: philosophie deleuzienne et roman proustien* (1966); M. Hardt, *Giulles Deleuze: an apprenticeship in philosophy* (1993); P. Goodchild, *Deleuze and Guattari: an introduction to the Politics of Desire* (1997); Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze, Variations* (1993); Philipe Mengue, *Gilles Deleuze ou le sistème du multiple* (1994), R. Scherer, *Regards sur Deleuze* (1998), J. Simon, *Essai sur la quantité, la*

27. Gilles Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie*, trad., Bucureşti, Editura Babel, 1995.

Scanned with OKEN Scanner

qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: les !fleurs noires" de la logique philosophique (1997); L. Thierry (coordonator), *L'image Deleuze, Foucault, Lyotard*, (1997).

Concepţia sa filosofică se detaşează de raţionalism şi determinism, se originează în critica ideilor lui Hume, Spinoza, Leibniz, Kant, Bergson. Se ocupă de perspectivele postmoderne în pictură, literatură, cinema.

Gilles Deleuze scrie: Filosoful este prietenul conceptului, el are în puterea lui conceptul. Ceea ce înseamnă că filosofia nu este o simplă artă de a forma, inventa sau fabrica concepte, căci conceptele nu sunt în mod necesar forme, descoperiri sau produse. Mai riguros, filosofia este disciplina care constă în *a crea* concepte. Prietenul ar fi, aşadar, prieten al propriilor sale creaţii? Sau, mai degrabă, actul conceptului este cel care trimite la puterea prietenului, într-o unitate a creatorului şi a dublului său? Obiectul filosofiei este crearea de concepte mereu noi. Tocmai pentru că trebuie creat, conceptul trimite la filosof ca la acela care deţine în potenţă conceptul sau care îl are în puterea şi competenţa lui. Nu se poate obiecta că termenul creaţie se foloseşte mai mult pentru ceea ce este sensibil şi pentru artă, căci pe cât arta face posibilă existenţa entităţilor spirituale, pe atât conceptele filosofice sunt şi ele, la rândul lor, «sensibilia». La drept vorbind, ştiinţele, artele, filosofiile sunt tot atât de creatoare, chiar dacă numai filosofiei îi revine sarcina de a crea concepte în sens strict. Conceptele nu ne aşteaptă gata făcute, precum corpurile cereşti. Nu există un cer al conceptelor. Ele trebuie inventate, fabricate sau mai degrabă create şi nu ar fi nimic fără semnătura celui care le creează. Nietzsche a determinat sarcina filosofiei atunci când scria: „Filosofii nu mai trebuie să se mulţumească doar să accepte conceptele care li se oferă, să le cureţe şi să le redea strălucirea, ci trebuie să înceapă prin a le fabrica ei înşişi, a le crea, a le formula şi a convinge oamenii să le folosească. Până acum, fiecare avea în definitiv încredere în propriile sale concepte, ca într-o zestre miraculoasă venită dintr-o lume la fel de miraculoasă», dar încrederea trebuie înlocuită prin neîncredere şi tocmai de concepte trelbuie să se îndoiască cel mai mult filosoful, atâta vreme cât nu le-a creat el însuşi (Platon ştia foarte bine acest lucru, chiar dacă a profesat contrariul ...)"[28].

Multe dintre lucrări le-a scris cu Félix Guattari.

28. Nietzsche, *Postume 1884-1885, Oeuvres philosophiques XI*, Gallimard, p. 215-216.

Scanned with OKEN Scanner

b. Americani:

Richard McKay Rorty[29] s-a născut în 1931 la New York, este orientat spre filosofia post-analitică, hermeneutică, pragmatică în filosofia științei, metafizică, metafilosofie. A obținut BA la Chicago, 1949 și MA la Chicago, 1952, PhD la Yale, 1956. A fost influențat de Dewey, Heidegger, Sellars, Wittgestein. A predat la Yale (1954-1956) la Wellseley (1958-1961), Princeton (1961-1982), Virginia (1961-1982) și a realizat numeroase deplasări științifice în toată lumea. În România a predat la Universitatea din Cluj Napoca în anii 1990.

Lucrările sale principale sunt: *The Linguistic Turn* (1967); *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony and Solidarity (1989), Essays on Heidegger and Others* (1991), *Objectivity, Relativism and Truth (1991), Truth and Progress* (1998), *Philosophy and Social Hope* (1999). Lucrări despre Rorty: A. West, *The American Evasion of Philosophy* (1989). A. R. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* (1990), H. J. Sautkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher* (1993), *Responds to his Critics* (1995), D.L. Hall *Prophet and Poet of the New Pragmatism* (1993).

Prima sa lucrare conține o lungă introducere despre dificultățile metafilosofice ale filosofiei lingvistice care semnalau deja reținerile sale față de tradiția analitică din care se originează concepția sa ca și interesul său pentru natura și locul filosofiei.

Reputația sa internațională s-a născut odată cu lucrarea *Filosofia și oglinda naturii* unde pune problemele filosofice actuale arătând că filosofia vestului începând de la Descartes considera mintea ca o oglindă a naturii obiective. Polaritatea natură-minte, crede Rorty, stă dincolo de problemele standard ale epistemologiei. Problemele epistemologice se transformă în probleme lingvistice. Statutul privilegiat al filosofiei și filosofilor rezultă din poziția fundaționalistă a teoriei, potrivit căreia filosofia este privită în afară de timp. Scopul filosofiei după Rorty este convenția, filosofia fiind un fel de gen literar cu consecințe pragmatice. El s-a transferat de la catedra de Filosofie la catedra de Literatură și apoi la cea de științe umaniste. Scrisul său filosofic este lucid, clar, inspirat. El a urmat tradiția lui James și

29. Richard Mason, *Rorty*, în *One Hundred*... op. cit., p. 166-168.

Scanned with OKEN Scanner

Dewey, aratând că mintea reprezentativă este sursa erorilor, de aceea își propune un program deconstrucționist al acestei teme. Ca și Wittgenstein în *Philosophical Investigations*, Rorty a prezentat povestea esențialistă a nașterii filosofiei. Cu critica istorismului s-a impus la Congresul de filosofie interamerican de la Guadalahara din 1985, unde a susținut ideea de filosofie ca joc (extrapolare a conversației). Ideea a fost criticată de filosofii latino-americani ce aveau contact cu tradițiile europene ce vedeau filosofia ca o critică radicală a politicii. El expune o soluție în care cetățenii liberi autoconștienți privesc adevărul condiției sociale ca fiind o povestire, dramă, ficțiune care nu poate fi fixat în timp.

Lucrarea *Objectivity, Relativism and Truth*[30] pe care o considerăm reprezentativă pentru concepția lui Rorty are următorul conținut: *Introducere*: Antireprezentaționalism, etnocentrism și liberalism; *Partea I*: Solidaritate sau obiectivitate; Știința ca solidaritate; Este știința naturii un gen natural?; Pragmatism fără metodă; Texte și Lumps; Cercetarea ca necontextualizare. O abordare antidualistă a interpretării; *Partea a II-a*: Fizicalismul non-reductiv; Pragmatismul, Davidson și adevărul; Reprezentarea, practica socială și adevărul; Sunete nefamiliare: Hesse și Davidson asupra metaforei; *Partea III:* Prioritatea democrației asupra filosofiei; Liberalismul burghez postmodernist; Asupra etnocentrismului: O replică la Clifford Geertz; Cosmopolitism fără emancipare; Răspuns lui J.F. Lyotard; Index de nume.

În *Introducere* la această lucrare, Rorty spune despre cunoaștere că nu reprezintă redarea adevărată a realității ci stabilirea de obiceiuri și acțiuni care pot face față realității. Există diferențe sociologice, dar nu epistemologice între matricile disciplinare ale fizicii teoretice și ale criticii literare.

Principalii autori care îmi fondează orientarea recunoaște Rorty, sunt Wittgenstein, Heidegger și Dewey. În „*Filosofia și oglinda naturii*“ m-am ocupat mai ales de Sellars și Quine, dar în ultimii ani am scris și citit mai ales din Davidson (partea a II-a a lucrării de față îi este destinată). Partea a III-a încearcă să demonstreze că „teoria cunoașterii spectator“ se cere abandonată de o societate democratică.

---

30. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

Pornesc aici de la Dewey, prin Peirce şi Habermas. *Etnocentrismul* realizează după părerea mea legătura între antireprezentaţionalism şi liberalism. Deschiderile şi libertatea diverselor culturii trebuie să primeze faţă de adevărul unic.

Filosofii de limbă engleză încearcă să încheie secolul al XX-lea discutând aceleaşi teme ca şi în 1900. Atunci opusul realismului era idealismul. Acum limba a înlocuit mintea în raportarea la realitate. Deci discuţia a trecut de la problema dacă lumea reală este independentă de minte la problema care propoziţii adevărate (dacă există vreuna) stau în relaţie reprezentaţională cu sistemul nonlingvistic. Discuţia despre realism se referă astăzi la faptul dacă numai propoziţiile fizicii au corespondent în fapte materiale, sau dacă şi propoziţiile matematicii şi ale eticii au aşa ceva. Opusul realismului este astăzi antirealismul. Acest termen este totuşi ambiguu. Astăzi se susţine că nici un item lingvistic nu reprezintă un item nonlingvistic.

Reprezentaţionalismul susţine că atât gândirea cât şi limba conţine ceva din realitate. Antireprezentaţionalismul neagă acest lucru şi deci este anti-realist. Reprezentaţionaliştii cred că toate controversele între idealişti şi realişti sunt între sceptici şi antisceptici. Antireprezentaţionaliştii consideră aceste opoziţii fără sens. Termenul antirealism a fost folosit de M. Dummett în sensul că propoziţiile claselor în dispută pot fi înţelese numai prin referinţă la lucruri evidente pentru fiecare. Dummett crede că „filosofia limbajului este filosofie primă". El vede diferenţa între realism şi antirealism ca o diferenţă cu privire la sensul claselor de propoziţii în dispută. Teoria semnificaţiei constituie o filosofie fundamentală. Dummett se opune teoriilor lui Wittgenstein şi James Dewey referitor la rolul terapeutic al filosofiei. El este un reprezentant tipic al filosofiei de limbă engleză de care vorbeam mai sus, filosofie ce respinge tentativa lui Wittgenstein de a se întoarce la problemele tradiţionale. Reprezentaţionaliştii gândesc adesea antireprezentaţionalismul drept un idealism transcendental în haină lingvistică, o versiune a kantianismului care derivă obiectul şi structura sa din subiect. B. Williams scrie că teoria lui Wittgenstein despre limbaj poate fi rezumată astfel: „determinarea realităţii vine din ceva ce noi am decis sau suntem pregătiţi să decidem a fi determinat. Antireprezentaţionaliştii susţin că nu este mai adevărat că „atomii sunt ceea ce sunt pentru că noi folosim atomii cum îi folosim pentru că atomii sunt cum sunt". Amândouă afirmaţiile sunt goale de conţinut, fiind pseudo-explicaţii. Antireprezentaţionaliştii susţin că

Scanned with OKEN Scanner

limbajul nostru ca şi corpurile noastre sunt produse de mediul în care trăim. Mintea şi limbajul nostru nu sunt mai mult în afară de realitate decât corpurile noastre. Ei neagă că doar unele entităţi ale limbajului sau ale minţii „corespund" sau „reprezintă" realitatea (mediul) pe când altele nu.

Nu există un test de acurateţe pentru corespondenţa reprezentării cu realitatea. Acesta este argumentul lui Putnam pentru a demonstra că „referinţa", o noţiune semantică ce leagă limbajul de non-limbaj este internă concepţiei noastre despre lume. De pildă încercarea reprezentaţionalismului de a demonstra succesul astrofizicii şi insuccesul astrologiei apare ca un simplu compliment şi o etichetare obţinută de pe poziţia *„ochiului lui Dumnezeu"*, deşi nu avem idee ce s-ar vedea din acea poziţie. După cum spune Davidson „nimeni nu poate să se laude cu avantajul acelei poziţii pentru a compara schemele astrologului cu ale astrofizicianului în baza timpului ce-i aparţine".

Din punct de vedere al reprezentaţionalismului faptul că noţiuni ca reprezentare, referinţă şi adevăr sunt dezvoltate în interiorul unui limbaj sau a unei teorii nu este un motiv să le eliminăm. Pentru că nu ştim când o teorie fizică este matură, nu înseamnă că nimic din ea nu are valoare. Nagel susţine că azi există o stranie atracţie spre idealism întrucât se crede că ceea ce lucrurile sunt şi cum sunt nu depinde de ceva dincolo de ceea ce gândim noi în principiu. Dacă eliminăm noţiunea de referinţă şi corespondenţă ne interzicem încercarea de a ieşi din propriile noastre gânduri, efort pe care Nagel îl consideră nesănătos. Antireprezentaţionaliştii nu consideră acest efort nesănătos, ei cred că istoria filosofiei ne arată că este chiar dezirabil. Reprezentaţionalismul generează o serie de pseudo-probleme. Wittgenstein le-a simţit când a elaborat tratatul de pe o poziţie reprezentanţionalistă. Rezultatul nu a fost o poziţie idealist transcendentală, cum susţin reprezentaţionaliştii ci o încercare de a evita răspunsul la întrebarea: Este realitatea intrinsec determinată sau este ea determinată ca rezultat al activităţii noastre? Wittgenstein ne sugerează că noi determinăm realitatea şi că şi realismul şi idealismul împărtăşesc presupoziţia reprezentaţionalistă care ar trebui înlăturată. Nagel crede că urmându-l pe Wittgenstein ar trebui să credem că orice gândire este o iluzie. Aceeaşi poziţie e susţinută şi de David Lewis în replică la

31. *Ibidem*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

Putnam care crede că trebuie să ne mulţumim a rămâne în interiorul teoriei fără a dori poziţia „ochiului lui D-zeu". Dacă teoria referinţei este adevărată prin intenţiile noastre referenţiale atunci internalismul lui Putnam este de nesusţinut.

Reprezentaţionalismul crede el, face faţă valorii de elită a fizicii care ca parte din cultură este o realitate nonumană spre deosebire de practica socială umană. William susţine că „noi putem selecta dintre credinţele şi aspectele imaginii noastre despre lume, unele pe care le putem crede că ar reprezenta-o la un grad maxim de independenţă faţă de perspectiva noastră şi ciudăţeniile ei. Antireprezentaţionalismul arată că nu există nici un motiv pentru care fizica ar fi mai independentă de noi decât astrologia sau critica literară. Pentru ei, diferite domenii ale culturii răspund diferit nevoilor umane, dar nu există cale care să ne ducă dincolo de acestea la surprinderea unicităţii şi diferenţei obiective din natură. Nevoile transcendentale, de care vorbeşte Nagel, sunt după antireprezentaţionalişti cultural indezirabile. Ei cred că acestea pot fi eliminate prin educaţia morală care să scoată omul din relaţia umilă cu realităţi non-umane şi să-l plaseze în relaţii libere şi deschise cu alte existenţe umane egale culminând în acordul intersubiectiv şi toleranţa reciprocă"[32].

Rorty îşi exprimă speranţa că filosofia de limbă engleză din sec. XX va depăşi reprezentaţionalismul, aşa cum au făcut filosofia franceză şi cea germană. Gânditorii continentali abordează cultura fără ambiţia transcendenţei preferând tradiţia ontologică. Tema *Solidarităţii şi Obiectivităţii* se repetă cu variaţii în toate eseurile acestora. Multe pun şi problema etnocentrismului pentru că o consecinţă a antireprezentaţionalismului este recunoaşterea faptului că nu avem imaginea a ce sunt lucrurile de pe poziţia ochiului lui Dumnezeu, nici o ştiinţă nu a scăpat de influenţa culturală, adică de opţiuni de viaţă care nu sunt monolitice ci cu toleranţă faţă de subculturi şi cu bunăvoinţa de a asculta şi la culturile vecine. Dewey a făcut legătura între antireprezentaţionalism şi democraţie, arată Rorty. El trece de la critica noţiunii de limbaj independent determinat de realitate, la critica folosirii noţiunii universale de „natură a eului" sau a „umanităţii esenţiale". Este şi în acest caz vorba de încercarea de a ieşi din propria gândire încercând să ieşi din contingenţa istoriei şi a pune unele părţi împotriva altor părţi. Este un proces de reformă şi îmbunătăţire nu de

32. *Ibidem*, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

revoluție. Imaginea alternativă față de extremismul universalului impus este creșterea spiritualității prin adițiunea unor noi opțiuni, noi candidate la credință și dorință exprimate în vocabulare noi. Rezultatul este lărgirea imaginației prin folosirea metafizică a vechilor semne și sunete. Cele mai multe suspiciuni și critici apar cu privire la eseurile despre prioritatea democrației față de filosofie și cu privire la postmodernismul liberalist burghez. Etnocentrismul este o limită umană dar este și o etică ce impune un tip de cultură celorlalte ca de pildă cea denumită democrația bogaților Nord-Atlantici. Toți filosofii, de la Hegel încoace mai ales Dewey, Marx, Foucault, caută tensiunile din practică și caută înlăturarea lor. Rorty a schițat câteva conexiuni între antireprezentaționalism, etnocentrism și cultura sociopolitică a democrațiilor liberale. M-am bazat, spune el, pe ideile lui în perioada lucrării *Filosofia și oglinda naturii*. Acesta a fost treptat eclipsat de Wittgenstein și Heidegger. Poziția lui Rorty diferă de cea a lui Dewey mai ales cu privire la relația între știință și restul culturii și în situarea problemei reprezentaționalismului și antireprezentaționalismului, în termeni de noțiuni și propoziții și nu de idei și experiențe. Dar el nu consideră aceste diferențe foarte mari. Încercările lui Dewey de a înlătura doctrinele reprezentaționaliste l-au pus în dispută cu ideile de obiectivitate, adevăr și relaționism pentru că el considera aceste doctrine ca impedimente pentru încrederea în sine a existențelor umane. Cred că avea dreptate spune Rorty, și lucrarea de față îi continuă efortul. Împotriva lui Heidegger și a altora consider că încrederea în sine este un lucru bun pentru om.

În capitolul *Solidaritate și obiectivitate*, Rorty arată că există două moduri principale prin care omul reflexiv încearcă să-și plaseze viața într-un context cât mai larg și să-i dea sens. Primul se referă la comunitate care poate fi real-istorică sau imaginară, sau ambele. Al doilea, este a se descrie pe sine în directă relație cu realitatea non-umană. Primul reflecta dorința de solidaritate, al doilea dorința de obiectivitate[33].

Tradiția culturii vestice este să se centreze pe Adevăr, o tradiție ce vine de la greci prin Renaștere și se îndreaptă spre obiectivitate. Idealul adevărului este ideal în sine. Intelectualul este cel care vine în legătură cu lumea nu prin opiniile comunității sale ci pe cale directă,

33. *Ibidem*, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

nemediată. Chiar astăzi se caută în ştiinţele despre om „structuri ascunse", „factori culturali invarianţi", „paternuri determinate biologic". S-a creat o epistemologie a justificării, natural determinate şi de corespondenţă cu realitatea. Se reduce socialul-solidaritatea, la natural-obiectivitate.

Pragmatiştii reduc obiectivitatea la solidaritate-adevărul reprezintă ceea ce este bine pentru noi să credem. Ei nu cred într-o raţionalitate transculturală. Relativismul este eticheta tradiţională aplicată de realişti pragmatiştilor şi se referă la cei ce susţin că (1) orice opinie este la fel de bună ca altele (2) adevărul este un termen echivoc având atâtea sensuri câte proceduri de justificare apar (3) nu se poate spune despre adevăr şi raţionalitate mai mult decât poate spune descrierea procedurii de justificare într-o societată dată. Pragmatiştii nu cred în epistemologie nici măcar în cea relativistă, ei se bazează pe etică.

Pragmatismul este ceea ce Putnam numea în lucrarea *Reason, Truth and History* „concepţia internalistă a filosofiei" care neagă dorinţa de obiectivitate presupunând „ochiul lui D-zeu" în afara existenţei umane. Putnam defineşte poziţia antirealistă în polemica cu adepţii acestei poziţii: Kuhn, Feyerabend, Foucault şi Rorty. El prezintă internalismul ca poziţie medie între realism şi relativism. El critică filosofii francezi pentru că fac o „mixtură ciudată între relativism şi structuralism". Critică de asemenea teoria incomensurabilităţii pe care în acord cu D. Davidson o consideră a se autonega. Putnam susţine doar că nu putem sta dincolo de culturile din care facem parte luminaţi de raţiunea universală. În acord cu Putnam se poate spune că filosofia este ceea ce devine cultura când încetează a se defini în termeni expliciţi şi se referă la un *know how* nearticulat substituind *phronesis*-ul codificării şi folosind conversaţia. Aceşti relativişti sunt pragmatişti şi neagă doar ideea ca raţionalitatea înseamnă aplicarea criteriilor. O astfel de poziţie este comună lui Kuhn, M. Hesse, Wittgenstein, Polanyi. Putnam crede că şi ideea potrivit căreia există doar dialogul se dovedeşte autonegatoare, scopul dialogului fiind totuşi obiectivitatea raţiunii şi moralitatea ideală.

Antirelativismul se naşte dintr-un fel de confort metafizic pe care intelectualul îl doreşte sperând să-i fie dat de o realitate ordonată care poate fi surprinsă realist de anumite etnii care se cred mai aproape de natura umană unică.

Scanned with OKEN Scanner

Părerea mea, scrie Rorty, este similară cu ceea ce Nietzsche spunea despre adevăr, că ar fi o armată nobilă de metafore, metonimii şi antropomorfisme, pe scurt o sumă de relaţii umane care au fost surprinse, transpuse şi înfrumuseţate poetic şi retoric şi care după o lungă folosire „apar ca forme canonice şi obligatorii pentru popor". Aceste idei relevă că adevărul este în întregime problemă de solidaritate. De aceea cred că nu există decât dialog cu care orice „raţionalitate transculturală" trebuie corelată. Aceasta nu înseamnă că repudiem, cum Nietzsche adesea face, orice conversaţie socratică, personalitatea creştină sau ştiinţa Renaşterii. Nietzsche îşi exprimă resentimente faţă de realismul filosofic, manifestate în idealizarea solitudinii şi violenţei. Gânditorii postnietzsche (Adorno, Heidegger şi Foucault) îmbină criticismul acestuia la adresa metafizicii cu critica societăţii burgheze, a dragostei creştine şi a scientismului, început în secolul al XX-lea. Eu cred că cele două criticisme nu trebuie corelate, susţine Rorty. Pragmatismul, cred eu este o filosofie a solidarităţii nu a disperării. Din acest punct de vedere Socrate mergea dincolo de zei, creştinismul se întoarce de la Creatorul divin la fiul omului ce suferă pe cruce, iar baconienii se întorc de la ştiinţă ca o contemplare a adevărului etern la ştiinţa ca instrument al progresului social, toate fiind premize pentru încrederea socială pe care o sugerează teoria pragmatică asupra adevărului.

Cele mai bune argumente ale pragmaticienilor pentru solidaritate şi împotriva partizanilor obiectivităţii realiste sunt argumentele lui Nietzsche cum că funcţia metafizico-epistemologică a stabilirii comportării noastre nu se mai manifestă. Trebuie să substituim fundamentarea etică a mitului comunitar cu una practică. Obiectele lumii nu conţin proprietăţi intrinseci care să ne ghideze acţiunea, nici dimensiuni epistemologice independente de scop, morală, nici afirmaţia democratică că adevărul este reductibil la justificare.

Retorica obiectivităţii ştiinţifice luată în serios ne conduce la persoane ca B.F. Skinner şi Althusser care au căutat să abordeze ştiinţific viaţa morală şi politică. Reacţia împotriva scientismului ne conduce la atacul asupra ştiinţei naturii ca un fel de Dumnezeu fals. „Dar nu este nimic în neregulă cu ştiinţa, spune Rorty, ci numai cu încercarea de a o diviniza, încercare caracteristică filosofiei realiste. Reacţia duce de asemenea la atacarea gândirii sociale liberale de tipul celei a lui Mill sau Dewey şi Rawls potrivit căreia suprastructura ideologică care reflectă realităţile situaţiei noastre, înhibă încercările

Scanned with OKEN Scanner

de a o modifica. Dar nu e nimic în neregulă cu democraţia liberală nici cu filosofii care o susţin, arată Rorty. Este în neregulă doar încercarea de a vedea efortul lor ca un efort de a obţine o demonstraţie a superiorităţii obiective a modului nostru de a trăi asupra altor alternative. Nu este nimic în neregulă cu speranţele iluminismului care au creat democraţiile vestice. Valoarea idealurilor iluminismului apare însă pentru noi pragmaticienii doar în raport cu anumite instituţii şi practici şi nu este universală"[34].

Caracteristic pentru Rorty este: - Respingerea teoriei cunoaşterii spectator; - Diferenţierea între cunoaşterea din ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale; - Cotitura sociopsihologică în epistemologie; - Cotitura retorică în filosofie; - Descentrarea tematică – pluralitatea interpretării lumii; - Stabilirea unui raport indefinit între realitate şi ficţiune, descriere şi interpretare, cunoaştere şi context; - Respingerea realismului, esenţialismului şi reprezentaţionalismului; - Adoptarea holismului antireducţionist, a etnocentrismului bazat pe liberalism – libertatea diverselor culturi primează faţă de adevărul unic.

Richard Rorty afirmă că nu este nimic rău cu ştiinţa, ci doar cu divinizarea ei către filosofia „realistă". Ca sa fie sursă a adevărului, ştiinţa trebuie să se refere la ceva dincolo de sine, cum se referă religia la sacru. Ştiinţa nu este un termen abstract metafizic, în vreme ce realitatea este. Ştiinţa reprezintă o practică umană ce caută metode şi instrumente de cunoaştere. Ea pretinde însă că trece dincolo de relativitatea existenţei umane. R. Rorty[35] încearcă să analizeze legătura între ştiinţă, raţiune şi realitate. Neutralitatea şi obiectivitatea ştiinţei nu au cum să se susţină pentru că ştiinţa nu este model al raţionalităţii, ci al solidarităţii. Oamenii de ştiinţă nu sunt „sacerdoţii" cunoaşterii, iar poziţia posmodernă şubrezeşte şi ideea ştiinţei unice care se consideră că există o supremă realitate dincolo de relativismul lumesc, realitate la care doar ea poate ajunge. R. Rorty expune o poziţie antireprezentaţională punând în relaţie ştiinţa naturii cu restul culturii. El susţine că ştiinţa nu ajunge la realitatea adevărată şi obiectivă independent de psihic şi limbaj. Este o activitate ca şi alte activităţi (artistice, religioase etc.) care ne ajută să facem faţă realităţii.

34. *Ibidem*, p. 35.
35. Richard Rorty, *Philosophy and the Miror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă modernismul s-a bazat pe o epistemologie critică definită în general prin susţinerea: 1) fundaţionalismului; 2) a teoriei reprezentaţionale a limbajului; 3) a reducţionismului şi autonomiei ştiinţei. Postmodernismul se bazează pe o epistemologie postcritică şi postanalitică care încearcă să impună: 1) perspectiva holistică, contextualistă; 2) teoria limbajului natural şi a actelor de vorbire.

Superioritatea adevărului s-a născut istoric şi se întemeiază pe convingerea că omul cunoaşte lucrurile „în ele însele", fapt ce se dovedeşte imposibil. Chiar analiza procesului cunoaşterii scoate la iveală că el nu reprezintă altceva decât o serie de metamorfozări: de la lucru la imaginea mentală, de la imagine la cuvântul ce exprimă starea sufletească a individului, iar de la aceasta la cuvântul impus drept cuvânt „potrivit" de către convenţiile sociale(...). Noţiunea de adevăr nu poate subzista pentru că temeiul ei nu mai funcţionează. Nu există temei pentru a se crede în temei[36].

Apare o artă a perspectivelor multiple, marginalul, excentricul domină faţă de generalul uman al modernismului. „Cultura unică a omenirii" lasă loc „diversităţii culturilor". Un artist posmodern, scrie Lyotard se aseamănă cu un filosof, el nu produce după reguli şi categorii prestabilite, ci creează reguli şi categorii proprii. Problemele referinţei, ale raportului realităţii cu istoria şi alte realităţii cu istoria şi ale realităţii cu limba sunt astfel puse de postmoderniști încât periclitează, dar şi etalează angajamentul mimesc faţă de existent. Istoria nu există pentru postmoderniști decât în calitate de text cu multiple posibilităţi de interpretare. Există o inflaţie a discursului şi a textului care accentuează asupra aspectelor sceptice, ele evidenţiază interrelaţia între persoane şi lucruri şi faptul că realitatea este mişcătoare şi „nehotărâtă". Valorile umane îşi găsesc un suport mai larg în gândirea ultimilor douăzeci de ani, susţine David Harvey, pentru că identitatea şi unificarea care înstrăinau existenţa oamenilor au fost descentrate, fiind criticate atât alienarea minţii faţă de corp, cât şi separarea spiritului faţă de experienţa practică.

Paul de Man[37] a fost primul american care a pus accentul pe deconstrucţie şi a politizat ştiinţele umaniste în universalităţile

36. J. Derrida, *Heidegger et la question de l' ésprit. Difference sexuelle et difference ontologique*. Paris, Ed. Flammarion, 1990.

37. R. Rorty, *Paul de Man* în *Objectivity, Relativism and Truth*, op. cit.

Scanned with OKEN Scanner

americane. El a revigorat criticismul social de stânga cu ajutorul armelor literare şi filosofice. Este ceea ce se va numi stânga culturală americană care grupează deconstucţionişti, feminişti, oameni care cercetează alterităţi sexuale şi etnice. Cunoscută ca *Rainbow Coalition* orientarea aceasta încearcă o înţelegere diferită a naturii limbajului şi literaturii susţinând că schimbarea este comparabilă cu trecerea de la mecanica aristoteliană la cea galileiană şi a avut similare implicaţii morale şi politice. Pentru această mişcare culturală reading (citirea) a devenit tot atât de importantă ca şi metoda ştiinţifică în anii 1920-1930. De la H. B. Wells la John Dewey, autorii americani susţineau că viaţa şi politica vor deveni mai bune dacă vor fi adoptate obiceiuri natural *scientiste.* Astăzi se spune acelaşi lucru despre *critica literară.* J.H. Miller unul dintre cei mai apropiaţi prieteni ai lui de Man spunea „mileniul păcii şi justiţiei între oameni va veni când toţi oamenii vor fi buni cititori în sensul lui de Man". În 1967 în „*Criticism and Crisis*" de Man scria : „faptul că semnul şi semnificaţia nu coincid niciodată este tipic pentru limbajul literar. Literatura, spre deosebire de limbajul natural, începe departe de cunoaştere, ea este o formă de limbaj liberă de prejudiciile expresiei nemediate". Este descoperirea dorinţei ca *pattern* fundamental al existenţei care discordă cu orice posibilitate de satisfacţie. Conştiinţa care derivă din această descoperire constă în prezenţa nimicului. Limbajul poetic numeşte acest vid cu o înţelegere mereu înnoită. Numirea personală este ceea ce numim literatură. Defectul expresiei nemediate înseamnă defectul de a crede că semnul şi semnificaţia pot coincide. Acest defect este ceea ce Derrida numea *logocentrism.* Logocentrismul susţine că limbajul reprezintă uneori ceva nelingvistic, că semnul şi semnificaţia coincid în sensul că semnul reflectă exact altceva – semnificaţia. Semnificaţia este un gând în mintea cuiva care poate reprezenta ceva non-mental. Pentru logocentrişti limbajul este bun când este transparent faţă de realitate şi identic cu obiectul său, după cum spuneau Aristotel şi Hegel.

Antilogocentriştii susţin, împotriva metaforei transparenţei şi identităţii, ideea lui Saussure a jocului diferenţelor. Ei cred că semnele dau semnificaţie în virtutea legăturii lor cu alte semne prin relaţii de similaritate şi disimilaritate mai degrabă decât prin coincidenţa cu ceva mental. Ei au credinţa că orice gândire este limbaj şi orice gând are semnificaţie prin relaţia cu alte gânduri. Pentru ei adevărul nu este în funcţie de transparenţa sau corespondenţa cu realitatea, ci de relaţia gândurilor sau semnelor unele cu altele. Antilogocentrismul este un

Scanned with OKEN Scanner

caz de antiesențialism, un fel de holism radical ca cel al lui Wittgenstein, Quine, Dewey, Davidson și Derrida. Logocentrismul este esențialism aplicat la propoziții și credințe. După demiterea ideii esențialiste cum că lucrurile au proprietăți intrinseci și relaționale, ideile antireprezentaționaliste ale lui Saussure și Davidson urmează natural. Afirmația că limbajul este un joc al diferențelor apare la Saussure și Wittgenstein, iar Quine susține că semnificația este știința întreagă . Ei accentuează contextualitatea lui Derrida cu privire la Rousseau, care ar fi scăpat de greșeala logocentrică prin ideea că limbajul este literar, De Man susține că literatura este întotdeauna antiesențialistă. În lucrări precum *Blindness and insights* (1986), *Criticism and Critics* (1967), *The Resistance to Theory* (1986), De Man susține că limbajul este un joc al relațiilor. Omul are o pasiune futilă pentru că este o existență fără esență dar care insistă să-și fi atribuit esență. Ca și Sartre crede că viața umană are o oscilație perpetuă. La unii aceste oscilații reprezintă dorința de a deține „Ochiul lui Dumnezeu" care să încarneze logosul realului și să internalizeze natura lucrurilor. La celălalt capăt este credința postmodernistă că nu există așa ceva.

Calvin Otto Schrag[38] (*George Ade Distinguished* profesor la Universitatea Purdue din SUA) și-a efectuat studiile la Yale, Harvard, Ilinois, Indiana. S-a specializat la Heidelberg, Oxford și Louvain în Europa. L-a cunoscut personal pe Heidegger și a fost asistentul filosofului și teologului Tillich. A scris numeroase lucrări dintre care *Existence and Freedom*, 1961, *Experience and Being*, 1969, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, 1980, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, 1987, *The Resources of Rationality. A Response tothe Postmodern Challenge*, 1992, *Philosophical Papers: Betwixt and Between*, 1994, *The Self after Postmodernity*, 1997. Este expert în probleme de fenomenologie, existențialism, postmodernism și hermeneutică. Face parte din numeroase societăți filosofice internaționale și colegii de redacție ale unor reviste prestigioase. Este

38. C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale, Yale University, Press., 1997, *The Resource of Rationality* (1992), tradusă în limba română, *Resursele raționalității* (1996), Ed. Științifică.

Scanned with OKEN Scanner

iniţiatorul publicării unor reviste de filosofie „Man and World", „Philosophy and Rhetoric", „Phenomenological Inquiry".

De la Kant la Rorty critica raţiunii se constituie drept parte esenţială a oricărei tentative de a face filosofie. Şi totuşi sfidarea postmodernistă, la care încearcă să răspundă Calvin O. Schrag în cartea sa *Resursele raţionalităţii* neagă necesitatea criticismului de tip kantian considerându-l a fi una dintre dimensiunile caduce ale centralismului modernist. Angrenat în dispută, Schrag consideră îndreptăţite problematizarea şi descentrarea conştiinţei, dar sesizează alunecările postmoderniste spre extremismul dizolvării totale a subiectivităţii în conversaţie şi a epistemologiei în socio-psihologie şi retorică. El propune o concepţie filosofică proprie înscrisă în orientarea „cotiturii retorice" pe care o denumeşte teoria raţionalităţii transversale. Principalii reprezentanţi ai postmodernismului filosofic pretind că se preocupă doar de distrugerea imaginii sclerozate a raţionalităţii fără să propună ceva în loc. Asta în mod aparent, observă Scharg, pentru că în fapt ca în orice contestare şi deconstrucţie la nivelul fundamentelor se produce şi o afirmare şi o construcţie a unei imagini- haotice şi obscure-, dar oricum tot imagine. Deoarece postmoderniştii nu pot ieşi din acest cerc vicios, iar modernismul nu renunţă la unilateralizări, C.O. Schrag propune propria variantă.

După propria mărturisire este interesat în primul rând de problemele legate de existenţa şi comportamentul „eului" uman: ce anume funcţionează în dinamica înţelegerii eului, în ce măsură ne sunt suficiente conceptele tradiţionale (de exemplu: sufletul-substanţă, spiritul, conştiinţa, eul transcendental, identitatea eului etc.) şi în ce măsură trebuie să ne mişcăm dincolo de ele, să le deconstruim, să experimentăm un nou limbaj şi noi concepte în efortul de a arăta ce înseamnă să existi ca fiinţă umană. În concepţia sa eul nu stă izolat ca un fel de insulă suficientă sieşi, ci se află contextualizat de tradiţie şi de practici sociale, de aceea va da atenţie structurii şi dinamicii formaţiei socio-culturale din care face parte individul, eul uman, inextricabilei legături între societate, subiect uman şi cultură. Interesul lui Schrag pentru înţelegerea eului, a subiectului este completat de interesul pentru procesele de producere culturală şi istorică ale acestuia. Tema rămâne perenă în câmpul filosofic şi al disciplinelor corelate lui, maniera în care a fost formulată şi orizontul pe care l-a deschis prin punerea ei s-au schimbat de la epocă la epocă, de la secol la secol, scrie Schrag. A pune întrebări despre noi înşine, despre ce înseamnă că existăm apare ca un semn distinctiv al fiinţelor care

Scanned with OKEN Scanner

suntem. În lucrările mele, spune el, dau o atenţie specială sufletului, naturii umane, substanţei care gândeşte, minţii, comportamentului uman, eului şi persoanei. În completare, sunt obligat să răspund şi proliferării de modele ale mentalului rezultând din dezvoltarea cercetării cibernetice, inteligenţa artificială, ştiinţa cognitivă şi teoria sistemelor. În lista conceptelor cărora Schrag le-a dat atenţie particulară în scrierile sale de-a lungul timpului se mai includ şi existenţa, auto-identitatea, personalitatea, comunicarea, practica, temporalitatea, istoricitatea şi raţionalitatea, toate fiind reflectate chiar în titlurile cărţilor de la *Existence and Freedom* (1961) la *The Self After Postmodernity* (1997). Fundamentarea teoretică a scrierilor sale se face în două moduri. Primul este fundamentarea istorică: conversaţia cu tradiţia. Teoriile şi conceptele care s-au dezvoltat în anii anteriori trebuie revăzute, supuse unei critici riguroase. A face filosofie presupune răspunderea de a continua conversaţia filosofică a umanităţii folosind ca interlocutori marile minţi ale tuturor timpurilor trecute, susţine Schrag. Al doilea mod de fundamentare foloseşte resursele interdisciplinare. În timpul cercetării şi predării filosofiei, spune el, am privit consecvent spre disciplinele surori şi în special la ştiinţele umane: literatură, retorică, studii asupra comunicării şi teologie unde se pot găsi reflecţii şi intuiţii cu privire la temele ce abordează metodologia, categoriile interpretative şi rezultatele investigaţiilor specifice lor. În viziunea lui Schrag temele din filosofia mentalului nu pot fi separate de cele ale filosofiei ştiinţei şi culturii. Gramaticile conştiinţei, credinţelor, dispoziţiilor, personalităţii şi identităţii, toate stând în atenţia filosofiei mentalului, îşi capătă inteligibilitatea în procesul formativ al culturii. Filosofia culturii stabileşte contextul pentru înţelegerea determinaţiilor mentalului şi a ceea ce înţelegem prin „eu". Filosofia mentalului şi filosofia culturii sunt strâns legate şi în această interdependenţă filosofia ştiinţei joacă un rol crucial. Mai ales cu privire la distincţia între ştiinţele naturale şi cele umane filosofia ştiinţei este în stare să diferenţieze condiţiile operative în cunoaşterea naturii externe, de cele operative în cunoaşterea eului uman şi experimentează posibilele relaţii de complementaritate între cele două.

După propria apreciere poziţia sa filosofică s-ar include în categoria celor care răspund critic continuu la principalele orientări ale secolului XX. Niciodată, scrie Schrag, nu m-am simţit confortabil când am fost aliniat la o şcoală anume, gândirea filosofică creativă nu poate

Scanned with OKEN Scanner

accepta constrângerile specifice doctrinelor filosofice care îngheaţă în diferite „isme", fie realism, idealism, nominalism, fenomenalism, pozitivism, existenţialism şi aşa mai departe. Admit că filosofia creativă trebuie să răspundă variatelor tradiţii şi şcoli filosofice care s-au dezvoltat în timp, dar trebuie să le răspundă critic. Interesul meu filosofic incipient a fost impulsionat de cărţile lui Alfred North Whitehead din a cărui „filosofie a procesului" anumite idei au rămas întipărite în gândirea mea pentru totdeauna. Mai târziu i-am descoperit pe Heidegger şi odată cu ei pe Sartre şi Merleau-Ponty, adică pe reprezentanţii a ceea ce se numeşte „perioada clasică" a existenţialismului şi fenomenologiei secolului al XX-lea şi trebuie să recunosc influenţa acestor importanţi gânditori asupra concepţiei mele filosofice. Apoi a apărut în scenă structuralismul şi am avut motive să răspund critic în particular la pătrunderea lui în filosofia ştiinţelor umane. Lucrarea mea *Radical Reflection and the Origin of the Human Science* (1980) o ilustrează. Ar trebui totuşi menţionat că scrierile lui Soren Kierkegaard, pasionatul gânditor danez, au contruit în ultima analiză cel mai puternic stimul în dezvoltarea reflecţiilor mele filosofice. Mai recent am simţit nevoia să adresez o provocare gândirii deconstructiviste şi postmoderne, ceea ce am realizat în trei lucrări: *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986), *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992) şi *The Sef After Postmoderny* (1997).

Dintre acestea, *Resursele raţionalităţii* are şase părţi: I - „Provocarea postmodernismului" cu capitolele: Un amestec de portrete, Logosul dispreţuit, indecizie şi indeterminare, pluralitate şi paralogie, Putere şi dorinţă, un nou istoricism. II - „Raţionalitate, teorie şi critică, Critica practică drept discernământ, Critica practică şi comunitatea. III -"Consecinţele interpretării" cu capitolele: Nostalgie versus afirmaţie, Discurs, articulare şi textualitate, Interpretarea cronotopică. IV - „Narativul şi cerinţele raţiunii, cu capitolele: Lumea narativului, Narativitatea şi cunoaşterea, Raţionalitatea narativă şi lumea vie. V - „Raţiune şi retorică" cu capitolele: Situaţia retoricii, Toposul de legătură al retoricii, O economie a raţiunilor, Raţionalitatea care traversează genurile.VI - „Raţionalitatea transversală" cu capitolele: Transversalitatea de-a lungul disciplinelor. Câmpul creonotopical transversalităţii, Logosul transversal, Transversalul şi transistoricul.

Cronotopul propus de cartea lui Schrag încearcă şi regândirea

Scanned with OKEN Scanner

spaţială a logosului ca logos transversal opus celui universal şi ca raţionalitate vie, de comunicare. Ca subiect al practicii sociale nu poate fi decât o complexă ţesătură de existenţe comunicative întâmplătoare orientate. Raţiunea centrată logic este înlocuită cu raţiunea comunicativ sugestivă. Se trece de la verticalitate, la orizontalitate şi de la ortodoxie la heterodoxie, de la politica raţiunii la politica opiniei. „Diferenţa" lui Lyotard trimite la conflictul dintre două părţi ale lumii, care conflict rămâne de nerezolvat. Transversalitatea şi universalitatea ar putea fi şi ele două părţi ale lumii, după părerea lui Schrag. Lumea reală s-ar prezenta ca un amalgam de configuraţii ale discursului şi acţiunii incluzând vorbirea, actele, gesturile, obiceiurile, deprinderile, competenţele şi presupunând o înţelegere de sine ireductibilă la structurile şi definiţiile teoretice ale raţionalităţii moderne, dar explicabilă prin transversalitate.

Dintr-o perspectivă complementaristă am evidenţia, aşa după cum chiar filosoful american o face, în prefaţa pentru ediţia în limba română apropierea între ideea sa de raţionalitate transversală şi ideea antinomiei transfigurate a filosofului român Lucian Blaga. Incercând să găsim o soluţie pentru trecerea într-un nou secol, aflat la răscrucea dintre modern şi postmodern, observa Schrag, în studiul său *Filosofia la sfârşitul secolului al XX-lea* din „Revista de filosofie" nr.1-2 1996, ne surprindem în fericita postură a unor gânditori ce sunt răsplătiţi de descoperirea/redescoperirea contribuţiei aduse de poetul şi filosoful român Lucian Blaga, la mijlocul secolului al XX-lea. Este, într-adevăr, remarcabil faptul că, încă din 1939, în lucrarea sa *Autoreprezentare filosofică*, Lucian Blaga a putut dispune de resurse conceptuale şi spirituale pentru a se referi la situaţia filosofiei timpurilor noastre. Este ca şi cum Blaga ar fi anticipat confruntarea culturilor moderniste şi postmoderniste, trăind acest fin-de-siecle. Noţiunea de „antinomie transfigurată" îi aparţine şi o găsim extrem de pertinentă pentru a ne referi la problemele ce ne preocupă. Blaga a dezvoltat noţiunea de antinomie transfigurată în legătură cu descoperirile cruciale la acea dată în domeniul fizicii, cu privire la fenomenul luminii. Teoria ondulatorie a luminii a venit ca o contrazicere a teoriei corpusculare. Fizica teoretică părea să agonizeze în contextul unei contradicţii fără ieşire, în efortul său de a explica structura şi dinamica fenomenului luminii. Atras de structurile „complemetarităţii", aşa cum au fost folosite în special de Niels Bohr şi Max Born, Blaga a creat o matrice filosofică pentru a înţelege ciocnirea dintre teorii opuse, la frontierele descoperirilor ştiinţifice. Blaga şi-a axat această matrice filosofică pe

Scanned with OKEN Scanner

noţiunea sa de antinomie transfigurată, care a scos în evidenţă limitele logicii tradiţionale a identităţii în rezolvarea contradicţiilor recalcitrante la nivel teoretic. Respingând atât ireconciliabilitatea teoriilor conflictuale, cât şi sublimarea lor hegeliană într-o de nepătruns unitate de sinteză superioară, Blaga a descoperit conceptul de „antinomie transfigurată". Dinamica unei antinomii transfigurate are o structură în care diferenţele existente îşi păstrează integritatea, în timp ce se transfigurează astfel încât să poată fi înţelese printr-o perspectivă a complementarităţii, articulară prin intermediul unei noi logici a opoziţiei[39].

Datorită geniului său, scrie Schrag, Blaga a putut evidenţia aplicabilitatea dinamicii antinomiei transfigurate nu numai în domeniul specializat al ştiinţelor fizice, dar şi în domeniile micro şi macro-biologiei şi chiar în cadrul existenţei culturale a speciei umane. Ceea ce surpinde ca fiind un moment aparte în modul cum Blaga a înţeles şi a folosit noţiunea antinomiei transfigurate este relevanţa acestei noţiuni pentru abordarea problematicii modernitate versus postmodernitate din zilele noastre, adaugă Schrag. Cum forţele acestor două perspective culturale şi filosofice sunt în conflict, se pare că ne confruntăm cu o antinomie a unor implacabile poziţii opuse. Pe de-o parte, ni se prezintă o logică a identităţii, cu revendicările sale pentru unitatea cunoaşterii, totalitatea explicaţiei şi comensurabilitatea universală; pe de altă parte, întâlnim partizani ai diferenţelor, ai pluralităţii, ai eterogenităţii, ai incomensurabiliăţii şi a particularităţii istorice.

Modernismul ar dori să ne păstrăm viziunea unui logos universal, prin care să poată fi asigurat conţinutul stabil al cunoaşterii, postmodernistul, aflat la antipodul logocentrismului modernist, ar dori să risipim acest logos universal în cele patru vânturi şi să ne mulţumim cu eterogenitatea jocurilor lingvistice şi cu relativitatea credinţelor şi practicilor specific-istorice. Prin noţiunea noastră de raţionalism transversal, arată Schrag, suntem în măsură să facem diferenţa dintre logosul universal al modernităţii şi antilogosul postmodernităţii folosind resursele unei raţiuni extinse, ce poate să acopere diferenţele de credinţe şi perspective, convergând totodată cu acestea, fără a atinge coincidenţa până la identitate. De aceea, am descoperit cu

39. C. O. Schrag, *Filosofia la sfârşitul secolului al XX-lea,* în „Revista de filosofie", nr. 1-2/1996.

Scanned with OKEN Scanner

emoţie filosofică asemănarea de familie dintre noţiunea noastră de raţiune transversală şi noţiunea de antinomie transfigurată, ce aparţine lui Lucian Blaga.

În concluzie putem spune despre C. O. Schrag că este autorul lucrării *Resursele raţionalităţii* şi are o poziţie originală în spaţiul complex al orientărilor filosofice contemporane. Cunoscut drept adept al existenţialismului, profesor de filosofie a culturii la Universitatea Purdue din SUA, C. O. Schrag se simte atras a investiga zonele cele mai tensionate ale filosofiei: gnoseologia şi metafizica şi în cadrul lor cele mai noi tendinţe post-ismele (postmodernimul, postfilosofia şi aşa numitele cotituri (turns): sociologică, lingvistică, retorică. Prin deschiderile sale spre ideile postmoderniste şi aprobarea deconstrucţiei în partea ei problematizatoare, Schrag pare a fi mai degrabă adeptul postmodernismului moderat decât al rigurozităţii moderniste. Respectul său faţă de raţiune, reconstrucţie şi articulare îl feresc însă de disoluţiile periculoase promovate de nihilismul postmodernist faţă de logica şi cunoaşterea ştiinţifică. Lucrarea sa ar putea fi amendată pentru oarecare obscuritate, chiar a termenului central – transversalitatea – dacă ar fi analizată din perspectiva realist-raţionalistă modernistă, dar şi de centralizare şi constructivism steril pe baza aceluiaşi termen, dacă unghiul de vedere ar fi al unui adept al postfilosofiei retorice. În fapt se poate afirma că Schrag ne propune o valoroasă concepţie ce se înscrie pe cea de a treia cale pe care unii o numesc beyond-istă (care trece dincolo de extreme), alţii complementarist-holistă, alţii dialectică, iar Calvin O. Schrag – transversalistă. Cartea se dovedeşte o reuşită clarificare de poziţii în contextul înfruntărilor, răsturnărilor şi mutaţiilor pe care filosofia sfârşitului de mileniu le suferă, o încercare victorioasă de a trece raţionalitatea dincolo de Scylla şi Carybda.

John Sallis[40] este unul dintre principalii filosofi postmoderni americani. El s-a ocupat de filosofia veche (Heraclit, Platon), de Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, de fenomenologie (Husserl, Heidegger), de deconstrucţie în filosofie (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida), despre care teme a scris mai multe cărţi precum: *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue* (1975), *Studies in Phenomenology and the*

40. John Sallis, General Editor, *Studies in Continental Thought*, Bloomington, Indiana Univ. Press: *Portraits in American Continental Philosophers (1999), Continental American Philosophy* (2000).

Scanned with OKEN Scanner

Human Sciences (1981), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (1987), *Echoes: After Heidegger* (1990), *Stone* (1994), *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics* (1994), *Interrogating the Tradition Hermeneutics and the History of Philosophy* (editor cu C. Scott – 1999).

A publicat numeroase articole în „Philosophy Today", „Research in Phenomenology", „Diacritics", „Journal of Philosophy", în reviste din Franţa, Germania, China, Croaţia.

În seria coordonată de John Sallis, *Studies in Continental Though,* au apărut mai multe volume, dintre care pe cel din 2000 coordonat de W. Brogan şi James Risser, John Sallis ni l-a trimis cu dreptul de a traduce orice articol pentru lucrarea noastră despre specificul paradigmei filosofice americane.

În aceeaşi serie, în 1999, apăruse volumul *Portrete ale filosofilor americani continentali* unde sunt incluse 22 de auto-prezentări ale unor cunoscuţi filosofi americani care au scris despre şi s-au înscris în tipul de filosofie continental europeană, fiind ilustrată cu portretele foto ale respectivilor filosofi de către James R. Watson. Cartea este dedicată lui Reiner Schurmann, unul dintre profesorii de la New School for Social Research, care s-a preocupat de tema continentală a determinărilor moderne şi umaniste ale „eului". Grav bolnav, Reiner Schurmann nu a apucat să realizeze înainte de a muri prezentarea sa, dar a încurajat apariţia lucrării. Seniori între filosofii americani, nume de seamă de profesori emeriţi ai universităţilor americane, autorii reprezintă curente noi ale gândirii americane, cum ar fi: fenomenologia secolului XX, hermeneutica, postmodernismul, deconstrucţionismul, feminismul, transcendentalismul şi se ocupă de izvoarele continentale ale acestor curente în opera lui Locke, Hume, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Whitehead, în mituri şi concepţii religioase existente pe continent, dar şi de protagoniştii europeni ai domeniilor amintite Foucault, Derrida, Levinas, Sartre ş.a. Cel care a ilustrat cu fotografii deosebit de expresive această carte este *James R. Watson*, profesor la Loyola University, cunoscut autor şi coordonator al unor lucrări despre provocările filosofice ale Holocaustului, teribil episod al celui de al II-lea război mondial. Preşedinte al Societăţii pentru Studiu Filosofic al Genocidului şi Holocaustului, Watson a scris *Thinking with Pictures şi Between Auschwitz and Tradition*, iar în colaborare cu Alan Rosenberg, *Contemporary Portrayals of Auschwitz and Genocide: Philosophical Challenges.*

Scanned with OKEN Scanner

Aceste cărți, toate ilustrate și de o originalitate și o valoare deosebită, au fost recenzate în „Revista de filosofie" și în „Millenium". După cum se va vedea din expunerea sumarului, cartea *Portrete ale filosofilor americani (de orientare continentală)* include câteva portrete ale supraviețuitorilor holocaustului care caută ei înșiși explicații filosofice dincolo de tragismul evenimentelor trăite și cred că limitele tehnocratice ale modernității se cer depășite într-o perspectivă postmodernă pentru ca astfel de fenomene să nu mai poată fi posibile.

Cel care a conceput și realizat, ca editor, această serie este John Sallis, specialist în fenomenologie și filosofie greacă, profesor la Universitatea Pensylvania. El consemnează în prefața lucrării: „Istoric filosofii continentali nu erau priviți în SUA ca aparținând principalelor orientări filosofice. Cu toate că pluralismul a devenit un cuvânt de ordine în profesia de filosof în ultimii ani, specificul etnic al predării în universitățiile americane continuă să impună un orizont limitat pentru filosofie. Filosofii de orientare continentală a căror voce se aude astăzi în filosofia americană au contribuit esențial la îmbogățirea acestei discipline. Lucrând cu fiecare dintre cei incluși în *Portrete ale filosofilor americani* am avut o experiență minunată și provocatoare. Gândirea lor, scrierile, cursurile și dedicarea profesională a făcut și continuă să facă din filosofie o atracție intelectuală pentru generații de studenți americani. Opera celor aleși pentru a fi cuprinși în această carte cade în categoria „filosofiei continentale" după definiția americană a acestei orientări.

Personalitățile incluse în lucrare își prezintă singure cărțile, studiile și în general întreaga activitate adăugând și o bibliografie selectivă. Ținem să menționăm că una dintre personalitățile filosofiei americane, Calvin O. Schrag, prezentat în carte, este un filosof cu o remarcabilă colaborare cu filosofii români. Două dintre cărțile sale și câteva studii și articole, pentru care a acordat *copy-right* și suport, au fost traduse și publicate în România, *Raționalitatea științei. Provocarea postmodernă* (traducere Angela Botez și Argentina Firuță) la Editura Științifică; *Existență și libertate. Ontologia finitudinii în existențialismul contemporan* (traducere Nicolae I. Mariș) la editura MercServ; studii la „Revista de filosofie" și „Revue roumaine" și în volumul *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* apărut la Editura Științifică (traducere de Angela Botez); de asemenea în volumul *Ontologia și Hermeneutica calculatoarelor*, la Editura Tehnică (coordonatori G.G. Costandache și Șt. Trăușan-Matu). Calvin O Schrag a avut amabilitatea să participe la sesiunea organizată de Universitatea „Mării

Scanned with OKEN Scanner

Negre" de la Mangalia cu ocazia centenarului Blaga în 1995. Impresionat de ideile lui Blaga despre „Antinomia transfigurată", a scris mai multe texte despre filosoful roman, două dintre ele sunt cuprinse în bibliografia selectivă a operei sale prezentată în această carte şi demonstrează interesul pe care ideile filosofului român îl pot isca – în aria postmodernismului.

Sumarul volumului *Portrete ale filosofilor americani* spune multe despre reuşita demersurilor americane în filosofia de tip continental. Sunt cuprinse studiile *I Never Imagined Myself as Philosopher*, de Debra Bergoffen (Mason University); *Expecting the Unexpected* de Robert Bernasconi (Memphis University); *Of Mystics Magics, and Deconstructionists* de John D. Caputo (Villanova University); *From Imagination to Place*: *Memories of a Wayward Thinkers*, Edward S. Casey (New York State University); *From Bad Infinity to Hyper-Reflection*, Bernard Flynn (Empire State College); *Continental Philosophy on Another Continent*, Thomas R. Flynn (Emory University); *Hermeneutics and Natural Science*. Patrick Heelan (Georgettown University); *Adventures in Continental Philosophy*, Douglas Kellner (Austin University); *Science Ontology Pluralities*, Joseph J. Kockelmans (Pennsylvania University); *From the School of Suspicion to the Willing Suspension of Disbelief*, David Farrell Krell(North Western University), *Understanding: learning to stand on the earth and stand under the sky* David Michael Levin (De Paul University); *The unlived life is not Worth Examining*, Alphonso Lingis (Pennsylvania University); *Holocaust child*, Bernd Magnus (California University); *Reflections*, David M. Rasmussen (Boston College); *An Unpurloined Autobiography*, William J. Richardson (Boston College); Apxn, John Sallis (Pennsilvanya University) *My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy*, Calvin O. Scharg (Purdue University); *Thought in the Transformation of Transcendence*, Charles E. Scott (Pensilvanya University); *Continental Philosophy on the American Scene*: *An Autobiographical Statement*, Hugh J. Silverman (New York State University); *Andenken and Compassion*, Joan Stambaugh (Hunter College New York); *From Seceda to Captiva and More*, Wilhelm S.Wurzer (Duguesne University); *Between Phenomenology and the Negative's Power*, *Edith Wyschogrod* (Rice University).

Luate împreună auto-portretele din această carte aruncă o lumină asupra multiplicităţii orientărilor din filosofia americană contemporană şi asupra legăturilor lor cu filosofia Europei, istorică şi actuală şi sunt o bună ilustrare a perspectivelor postmoderniste din SUA.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt reprezentant al acestei orientări este **Patrick Heelan**[41]. A studiat fizica teoretică şi geofizică cu Erwin Schrodinger şi John Singe la Institutul de Studii Avansate din Dublin. A lucrat ca postdocent la Princeton cu E. Wigner pe tema localizării particulelor elementare, folosind teoria cuantică „Misterele" ce apar în acest domeniu al ştiinţei l-au determinat să se îndrepte spre filosofie şi încă spre filosofia de tip continental postmodernă. A fost influenţat de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Ricouer, Ladriere, Lonergan. Cercetările sale fenomenologice s-au bazat pe Aristotel, Aquinas, Kant. A mers pe linia hermeneuticii existenţiale precum W. Richardson, J J Kockelmans, H. Silverman. A lucrat în domeniul istoriei şi filosofiei ştiinţei la Pittsburg. În cartea sa *Quantum Mechanics and Objectivity* (1965) a criticat ideea că teoria cuantică ar fi un nou tip de fizică universală. El crede că ştiinţa este o valoare spirituală ca şi alte domenii ale culturii şi se foloseşte de hermeneutică. Pune problema localizării din mecanica cuantică, cu spaţiu pictorial a lui Van Gogh. În lucrarea *Space-Perception* and *Philosophy of Science* (1983-1988) se ocupă de analiza ştiinţei din punct de vedere hermeneutic şi fenomenologic. Se ocupă de legătura dintre spaţiul euclidian şi mecanica cuantică care nu are pentru particule localizare spaţială dovadă că ştiinţa este spirituală nu obiectivă. După părerea sa „Mintea divină" este prezentă în toate lucrurile şi produce o legătură directă a filosofiei cu religia şi ştiinţa.

Ramsey Eric Ramsey[42] este profesor asociat la ASU, Universitatea din Phoenix şi Pro Decan la Barrett Honors College. Este autor al lucrărilor: *The Long Path to Nearness* şi *Living us to Wonder. En Essay on the Question Science can't Ask* (cu Linda Niener). Cu David James Miller a coordonat lucrarea *Experiences between Philosophy and Communication* (2003).

A publicat numeroase articole în revistele „Philosophy and Rethoric", „Phenomenological Inquiry" şi „Romanian Review". A conferenţiat în Cehia, Spania, România, Costa Rica, Mexic, Cuba. Este editor al seriei Filosofie/Comunicare la Purdue University Press.

41. Patrick Heelan, *Hermeneutics and Natural Science*, în Portraits, op. cit., p. 65-75.

42. Ramsey Eric Ramsey, *The Long Path to Nearness A Contribution to a Corporal Philosphy of Communication and the Groundwork for an Etics of Relief*, New Jersey, Humanities Press, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

Cu un cuvânt înainte semnat de C.O. Schrag, cartea *The Long Path to Nearness* reprezintă o abordare incitantă la intersecţia filosofiei cu ştiinţele comunicării propunând un punct de vedere inedit cu privire la o concepţie filosofică corporală a comunicării şi o etică a evidenţierii. Pornind de la psihanaliza lui Reich, utopiile lui Marx şi E. Bloch, de la fenomenologia dialogului a lui Heidegger şi Merleau Ponty, autorul demonstrează că practica comunicării se bazează pe capacităţiile corporale fizice şi interpretative şi fundamentează o etică a evidenţierii. Sumarul cuprinde şapte capitole: Problema comunicării, Necesitatea libertăţii, Abordarea comunicării din punctul de vedere al posibilităţii, Corporalitate, posibilitate şi structură, Aparenţa comunicării, Corporalitate şi comunicare, Justificarea fenomenologică a caracterului structural, Fundamentele pentru o etică a evidenţierii, O contribuţie la filosofia corporală a comunicării.

Apendicele lucrării se referă la *Ce este libertatea în iluminism.* O încercare asupra a ceea ce ne învaţă Kant despre ea. Cartea se bazează pe o largă bibliografie ce cuprinde cărţi şi studii psihologice, antropologice şi filosofice cu privire la corpul uman. Se poate spune, cum o face Schrag, că ideile lucrării constituie o radicalizare în sensul de reîntoarcere la rădăcinile prime ale iluminismului, la Kant mai ales, ca pe această bază să apară apoi o reconfigurare a raţionalităţii iluministe pe linia lui Heidegger, Foucault şi Derrida. Autorul caută argumente în modernitatea clasică pentru a răspunde provocărilor postmodernităţii într-o nouă etică. Perspectiva eticii evidenţierii problematizează teoriile etice existente, care în sistemele teologice, deontologice şi utilitariste propuse se manifestă uneori ca un exerciţiu intelectual superficial departe de cele mai serioase preocupări politice şi sociale ale lumii reale. Ramsey încearcă o cotitură care să deschidă perspective practice în context concret discursului etic contemporan.

Cartea porneşte de la întrebarea "*ce este comunicarea*?" şi se ocupă de felul cum au evoluat încercările de definire a ei în relaţiile cu ideile iluministe şi de comentariile asupra lor realizate de Horkheimer, Adorno, Foucault, Marcuse, Derrida, Burleson. Se pune apoi comunicarea în relaţie cu aspectele active şi pasive ale posibilităţilor şi speranţelor umane, conturându-se o ontologie a potenţelor reale ale conştiinţei. Insatisfacţiile, dragostea şi neputinţa corpului, se arată în carte, influenţează orice acţiune a eului de a deveni altul. Gândirea lui Heidegger foloseşte pentru a face distincţia între comunicarea tematică direcţionată şi cea nontematică. În confruntarea cu lumea posibilităţilor, relevă Ramsey, corpul uman devine o componentă

Scanned with OKEN Scanner

semnificativă în procesul comunicării, întrucât conceptele de subiect şi subiectivitate nu se pot desprinde de corporalitate, de trăsăturile ei sociale şi psihologice.

Introducând conceptul de *a-whereness* (fără localizare) pe baza unor idei aparţinând lui Nietzsche, Heidegger şi Schrag, Eric Ramsey deconstruieşte eticile omogenizării şi propune o etică a scoaterii în relief a tuturor diferenţelor, bazată pe o teorie a comunicării care face necesară eliberarea dorinţelor şi dorinţa libertăţii.

c. Italieni:

Gianni Vattimo[43], născut la Torino în 1936. Se înscrie în orientarea filosofică reprezentată de Derrida, Lacan, G. Gehlen, Gadamer, Habermas, Rorty. Ţine cursuri şi conferinţe la Institutul Goethe, în universităţi franceze, în SUA. A fost profesor de filosofie teoretică la Facultatea de Litere din Torino, a fost unul dintre cei care a demonstrat că acuzele politice nu pot scoate din joc filosofia lui Heidegger. După el, în gândire stânga şi dreapta sunt împărţiri arbitrar limitative.

Modernitatea nu va fi depăşită, ci deconstruită. În acelaşi mod în care descrie Nietzsche „moartea lui Dumnezeu" (Divinitatea este ucisă de religiozitatea extremistă a celor care caută adevărul existenţei ei), Vattimo relevă că iluminismul şi modernitatea în general au omorât adevărul cunoaşterii întrucât l-au vrut unic, întemeiat universal şi verificat ştiinţific pe baze critice. Un Dumnezeu unic şi un adevăr perfect s-au dovedit erori inutile în proximitatea bogăţiei realităţii pe care o filosofie non-modernă o poate surprinde. Aceste idei apar în operele sale: *Il Concetto di fare in Aristoteles* (1951), *Poesia e ontologia* (1967), *Schleiermacher filosofo dell interpretazione* (1968), *Essere storia e linguagio in Heidegger* (1973), *Il sogetto e la maschera* (1974), *L'aventura della differenza* (21979), *Etica della interpretazione* (1989), *Il Pensiero debole* (1983), *La fine della modernita* (1985), majoritatea traduse în limba română de Editura „Pontica".

Este membru al Comitetului director la revistele: „Res" (Harvard) şi „Man and World" (SUA). Colaborează frecvent la „Revista di Etica", „La Stampe" şi „Nouva curente" etc.

---

43. Marin Mincu, *Textualism şi autenticitate*, Constanţa, Editura Pontica, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

Articole semnificative: *Anti-Humanism, Reflection or the Turn towards, the Post-modern Epoch*, în „Man and World" 1976/2.

În interviul acordat lui Marin Mincu, Vattimo arată că a folosit expresia *gândire slabă* (pensiero debole) la sfârşitul anilor 1970 în titlul unui articol *Dialectică, diferenţă, gândire slabă*, unde acest concept dorea să preia cele două elemente: purul istorism al dialecticii marxiste manifestată în Italia şi diferenţa ca afirmare a unei cenzuri avangardiste. Istoria, spune el, are un sens de diminuare, de exemplu trecerea de la absolutism la democraţie înseamnă diminuarea puterii. Emoţionalitatea Evului Mediu scade, odată cu secularizarea ideilor religioase în Occidentul European ceea ce reprezintă o slăbire a credinţei. Criza marilor teorii metafizice a adus gândirea slabă şi în filosofie, în sensul reducerii emfazei normalităţii morale şi a certitudinii cognitive. După Vattimo adevărul este diminuarea caracterului prezenţei. Nu recunoaşte că a negat sensul universal al filosofiei şi a relativizat-o. El propune drept criteriu nerelativist de judecată pentru filosofie nivelul slăbirii de-a lungul căreia fiinţa se distinge de prezenţă şi obiectivitate, chiar ştiinţa a renunţat la identificarea cu prezenţa obiectului. Libertatea de gândire reprezintă înmuierea oricărui absolutism al adevărului absolut prin acord.

Sintagma „gândire slabă", arată Vattimo, este un nume dat hermeneuticii ca fenomen general al interpretării, de asemenea concepţiilor de tipul celei paradigmatice a lui Th. Kuhn. Orizonturile de limbaj ale comunităţii ştiinţifice aduc în filosofia ştiinţei concepţii convenţionaliste, istoriste. Sfârşitul modernităţii însemna la Vattimo nu sfârşirea istoriei, ci a istoriei liniare cu progres unic. „Post-modernitatea este opera unei gândiri nu atât a fragmentării cât a pluralităţii, chiar trecerea de la unitate la pluralitate fără de slăbire". Dacă fragmentarea e pozitivă, postmodernismul nu devine epocă de regres, ci de eliberare. Sfârşitul metafizicii şi viziunii unitare sunt şanse ale eliberării. Multiplicarea interpretărilor religioase nu însemna negarea religiei ci posibilitatea de alegere. În cazul literaturii sfârşitul avangardismului liniar însemna postpoziţie. După părerea lui Vattimo se poate ieşi din metafizică doar consumând-o. Sfârşitul metafizicii este metafizic. Aici gândirea lui Mircea Eliade despre circularitatea timpului şi prezenţa modelelor religioase în gândirea modernă poate constitui o modalitate de a „consuma" metafizică, de asemenea ideea lui Blaga despre pluralitatea metafizicilor ca forme supreme de creaţie imaginativă.

Scanned with OKEN Scanner

Concepţia lui Vattimo[44] despre modernitate şi post-modernitate ca sfârşit al istoriei se referă la sfârşitul istoricităţii nu al omenirii; deci şi catastrofa nucleară este posibilă în viziunea sa. El deosebeşte istoria în care suntem cuprinşi de fapt de istoricitate care este conştientizarea situaţiei noastre în lume. La Vattimo această noţiune devine problematică. Sistemul de informaţii şi tehnica secolului XX aduce o imagine a mobilităţii care va fi numită postistoricitate şi care este la începuturile sale. Ea încearcă să elimine prejudecata primordialităţii şi generalităţii. Noţiunea de postistorie a fost introdusă de Arnold Gehlen şi se referă la reînnoirea necesară care a adus progresul tehnic, noutatea nu mai are nimic revoluţionar, este vorba de rutinarea progresului, de lipsa idealului progresului care ar fi progres şi schimbare cu orice preţ. Noţiunea se dezvoltă astfel cultural. Ideile provin de la Heidegger care vorbeşte despre nonistoricitatea lumii tehnice şi se regăsesc şi la şcoala de la Frankfurt. Noţiunea de istorie se schimbă în cultura contemporană. Filosofiile istoriei sunt dizolvate în structuralism, vezi marxismul în viziunea lui Althusser. Istoria e privită literar ca istorisire, povestire: „Ideea timpului unitar este considerată ultima iluzie metafizică". Istoria modernă se dizolvă în istorii multiple. În momentul când media tehnică a făcut posibilă istoriografia universală s-a constatat că istoria generală ca *res* nu este posibilă pentru că nu există. Simultaneitatea televiziunii produce dezistoricizarea experienţei. Aceasta anunţă o posibilitate de existenţă diferită pentru om.

Concepţia lui Vattimo s-a clădit pe izvoare prezente în hermeneutică, pragmatism, critica culturii, retorică. Nihilismul pozitiv al lui Nietzsche şi negarea metafizicii a lui Heidegger i-au inspirat ideea „fiinţării slabe". Vattimo scrie: „atâta timp cât omul şi fiinţa sunt gândite metafizic platonic în termeni de structuri stabile care impun gândirii şi existenţei sarcina de a se «întemeia», de a se stabiliza (prin logică, etică) în domeniul a ceea ce nu devine, reflectându-se într-o întreagă mitizare a structurilor atât de puternice în orice sferă a experienţei, nu-i va fi posibil gândirii să trăiască pozitiv acea eră cu adevărat post-metafizică". El acceptă un câmp de posibilităţi. Tema principiilor luate în discuţie în cartea: *Sfârşitul modernităţii* este

44. Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect*, trad., Constanţa, Editura Pontica, 1994.

Scanned with OKEN Scanner

posibilitatea unei perspective nonmetafizice despre adevăr, care să nu fie pozitivist-scientistă şi să folosească metoda hermeneutică a artei şi retoricii. Adevărul nu e redus la emoţii şi sentimente sau la simţul comun, experienţa estetică îl creează ca un fel de discurs. Cartea prezintă un mod „slab" de a face experienţa adevărului nu ca obiect, ci ca orizont în lăuntrul căruia ne aflăm. Vattimo crede că modernitatea este caracterizată la sfârşitul ei de primatul tehnologiei informaţiei (apărut din primatul ştiinţei).

Structura cărţii: „Sfârşitul modernităţii" constă în: Secţiunea I – Nihilismul ca destin (Apologia nihilismului, criza umanismului); Secţiunea II – Adevărul artei (Moartea sau amurgul artei. Frângerea cuvântului poetic, Ornament – monument, Structura revoluţiei artistice); Secţiunea III – Sfârşitul modernităţii (Hermeneutică şi nihilism, Adevăr şi retorica în Ontologia hermeneutică, Hermeneutică şi antropologie, Nihilism şi post-modernism în filosofie).

Izvoarele descrise chiar de G. Vattimo pentru concepţia sa sunt Nietzsche şi Heidegger pe care-i consideră esenţiali pentru a înţelege filosofia postmodernă: Nietzsche cu nihilismul lui, teoria eternei reîntoarceri şi Heidegger cu antiumanismul şi depăşirea metafizicii.

El defineşte modernitatea ca find paradigmă spirituală dominată de *ideea istoricistă* (a gândirii), a progresului obţinut prin iluminarea şi apropierea continuă de fundamentele gândite ca origini. Revoluţiile teoretice şi poetice au fost recuperări, renaşteri, reîntoarceri. Depăşirea modernismului o vede nu prin critică, ci prin deconstrucţie (critica ar fi continuă).

Noţiunea de depăşire specifică occidentului modernist se referă la evoluţia cunoaşterii. Noul reprezintă o valoare întrucât se apropie de fundamentul origine al gândirii. Noţiunea de fundament este pusă în discuţie încă de Nietzsche şi Heidegger. Postmodernitatea doreşte chiar să se sustragă logicii de gândire şi ideii de depăşire critică a trecutului prin apropierea de fundamente.

Sunt negate structurile stabile ale fiinţei la care să se raporteze gândirea pentru întemeiere. Acestea în sec. XIX-XX au fost clătinate de istorismul metafizic, Nietzsche şi Heidegger încearcă să le înlăture total – „fiinţa e întâmplare" în istoricitatea obiectului şi subiectului. Ontologia e interpretarea condiţiei umane. Modernitatea a conferit valoare ontologică istoriei, progresului şi depăşirii. A căuta o situare postmodernă înseamnă a accepta un procedeu similar celui sceptic (dacă afirmi că totul e fals susţii adevărul) dacă consideri că există

Scanned with OKEN Scanner

caz de antiesențialism, un fel de holism radical ca cel al lui Wittgenstein, Quine, Dewey, Davidson și Derrida. Logocentrismul este esențialism aplicat la propoziții și credințe. După demiterea ideii esențialiste cum că lucrurile au proprietăți intrinseci și relaționale, ideile antireprezentaționaliste ale lui Saussure și Davidson urmează natural. Afirmația că limbajul este un joc al diferențelor apare la Saussure și Wittgenstein, iar Quine susține că semnificația este știința întreagă . Ei accentuează contextualitatea lui Derrida cu privire la Rousseau, care ar fi scăpat de greșeala logocentrică prin ideea că limbajul este literar, De Man susține că literatura este întotdeauna antiesențialistă. În lucrări precum *Blindness and insights* (1986), *Criticism and Critics* (1967), *The Resistance to Theory* (1986), De Man susține că limbajul este un joc al relațiilor. Omul are o pasiune futilă pentru că este o existență fără esență dar care insistă să-și fi atribuit esență. Ca și Sartre crede că viața umană are o oscilație perpetuă. La unii aceste oscilații reprezintă dorința de a deține „Ochiul lui Dumnezeu" care să încarneze logosul realului și să internalizeze natura lucrurilor. La celălalt capăt este credința postmodernistă că nu există așa ceva.

Calvin Otto Schrag[38] (*George Ade Distinguished* profesor la Universitatea Purdue din SUA) și-a efectuat studiile la Yale, Harvard, Ilinois, Indiana. S-a specializat la Heidelberg, Oxford și Louvain în Europa. L-a cunoscut personal pe Heidegger și a fost asistentul filosofului și teologului Tillich. A scris numeroase lucrări dintre care *Existence and Freedom*, 1961, *Experience and Being*, 1969, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, 1980, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, 1987, *The Resources of Rationality. A Response tothe Postmodern Challenge*, 1992, *Philosophical Papers: Betwixt and Between*, 1994, *The Self after Postmodernity*, 1997. Este expert în probleme de fenomenologie, existențialism, postmodernism și hermeneutică. Face parte din numeroase societăți filosofice internaționale și colegii de redacție ale unor reviste prestigioase. Este

38. C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale, Yale University, Press., 1997, *The Resource of Rationality* (1992), tradusă în limba română, *Resursele raționalității* (1996), Ed. Științifică.

Scanned with OKEN Scanner

iniţiatorul publicării unor reviste de filosofie „Man and World", „Philosophy and Rhetoric", „Phenomenological Inquiry".

De la Kant la Rorty critica raţiunii se constituie drept parte esenţială a oricărei tentative de a face filosofie. Şi totuşi sfidarea postmodernistă, la care încearcă să răspundă Calvin O. Schrag în cartea sa *Resursele raţionalităţii* neagă necesitatea criticismului de tip kantian considerându-l a fi una dintre dimensiunile caduce ale centralismului modernist. Angrenat în dispută, Schrag consideră îndreptăţite problematizarea şi descentrarea conştiinţei, dar sesizează alunecările postmoderniste spre extremismul dizolvării totale a subiectivităţii în conversaţie şi a epistemologiei în socio-psihologie şi retorică. El propune o concepţie filosofică proprie înscrisă în orientarea „cotiturii retorice" pe care o denumeşte teoria raţionalităţii transversale. Principalii reprezentanţi ai postmodernismului filosofic pretind că se preocupă doar de distrugerea imaginii sclerozate a raţionalităţii fără să propună ceva în loc. Asta în mod aparent, observă Scharg, pentru că în fapt ca în orice contestare şi deconstrucţie la nivelul fundamentelor se produce şi o afirmare şi o construcţie a unei imagini- haotice şi obscure-, dar oricum tot imagine. Deoarece postmoderniştii nu pot ieşi din acest cerc vicios, iar modernismul nu renunţă la unilateralizări, C.O. Schrag propune propria variantă.

După propria mărturisire este interesat în primul rând de problemele legate de existenţa şi comportamentul „eului" uman: ce anume funcţionează în dinamica înţelegerii eului, în ce măsură ne sunt suficiente conceptele tradiţionale (de exemplu: sufletul-substanţă, spiritul, conştiinţa, eul transcendental, identitatea eului etc.) şi în ce măsură trebuie să ne mişcăm dincolo de ele, să le deconstruim, să experimentăm un nou limbaj şi noi concepte în efortul de a arăta ce înseamnă să existi ca fiinţă umană. În concepţia sa eul nu stă izolat ca un fel de insulă suficientă sieşi, ci se află contextualizat de tradiţie şi de practici sociale, de aceea va da atenţie structurii şi dinamicii formaţiei socio-culturale din care face parte individul, eul uman, inextricabilei legături între societate, subiect uman şi cultură. Interesul lui Schrag pentru înţelegerea eului, a subiectului este completat de interesul pentru procesele de producere culturală şi istorică ale acestuia. Tema rămâne perenă în câmpul filosofic şi al disciplinelor corelate lui, maniera în care a fost formulată şi orizontul pe care l-a deschis prin punerea ei s-au schimbat de la epocă la epocă, de la secol la secol, scrie Schrag. A pune întrebări despre noi înşine, despre ce înseamnă că existăm apare ca un semn distinctiv al fiinţelor care

Scanned with OKEN Scanner

suntem. În lucrările mele, spune el, dau o atenţie specială sufletului, naturii umane, substanţei care gândeşte, minţii, comportamentului uman, eului şi persoanei. În completare, sunt obligat să răspund şi proliferării de modele ale mentalului rezultând din dezvoltarea cercetării cibernetice, inteligenţa artificială, ştiinţa cognitivă şi teoria sistemelor. În lista conceptelor cărora Schrag le-a dat atenţie particulară în scrierile sale de-a lungul timpului se mai includ şi existenţa, auto-identitatea, personalitatea, comunicarea, practica, temporalitatea, istoricitatea şi raţionalitatea, toate fiind reflectate chiar în titlurile cărţilor de la *Existence and Freedom* (1961) la *The Self After Postmodernity* (1997). Fundamentarea teoretică a scrierilor sale se face în două moduri. Primul este fundamentarea istorică: conversaţia cu tradiţia. Teoriile şi conceptele care s-au dezvoltat în anii anteriori trebuie revăzute, supuse unei critici riguroase. A face filosofie presupune răspunderea de a continua conversaţia filosofică a umanităţii folosind ca interlocutori marile minţi ale tuturor timpurilor trecute, susţine Schrag. Al doilea mod de fundamentare foloseşte resursele interdisciplinare. În timpul cercetării şi predării filosofiei, spune el, am privit consecvent spre disciplinele surori şi în special la ştiinţele umane: literatură, retorică, studii asupra comunicării şi teologie unde se pot găsi reflecţii şi intuiţii cu privire la temele ce abordează metodologia, categoriile interpretative şi rezultatele investigaţiilor specifice lor. În viziunea lui Schrag temele din filosofia mentalului nu pot fi separate de cele ale filosofiei ştiinţei şi culturii. Gramaticile conştiinţei, credinţelor, dispoziţiilor, personalităţii şi identităţii, toate stând în atenţia filosofiei mentalului, îşi capătă inteligibilitatea în procesul formativ al culturii. Filosofia culturii stabileşte contextul pentru înţelegerea determinaţiilor mentalului şi a ceea ce înţelegem prin „eu". Filosofia mentalului şi filosofia culturii sunt strâns legate şi în această interdependenţă filosofia ştiinţei joacă un rol crucial. Mai ales cu privire la distincţia între ştiinţele naturale şi cele umane filosofia ştiinţei este în stare să diferenţieze condiţiile operative în cunoaşterea naturii externe, de cele operative în cunoaşterea eului uman şi experimentează posibilele relaţii de complementaritate între cele două.

După propria apreciere poziţia sa filosofică s-ar include în categoria celor care răspund critic continuu la principalele orientări ale secolului XX. Niciodată, scrie Schrag, nu m-am simţit confortabil când am fost aliniat la o şcoală anume, gândirea filosofică creativă nu poate

Scanned with OKEN Scanner

accepta constrângerile specifice doctrinelor filosofice care îngheaţă în diferite „isme", fie realism, idealism, nominalism, fenomenalism, pozitivism, existenţialism şi aşa mai departe. Admit că filosofia creativă trebuie să răspundă variatelor tradiţii şi şcoli filosofice care s-au dezvoltat în timp, dar trebuie să le răspundă critic. Interesul meu filosofic incipient a fost impulsionat de cărţile lui Alfred North Whitehead din a cărui „filosofie a procesului" anumite idei au rămas întipărite în gândirea mea pentru totdeauna. Mai târziu i-am descoperit pe Heidegger şi odată cu ei pe Sartre şi Merleau-Ponty, adică pe reprezentanţii a ceea ce se numeşte „perioada clasică" a existenţialismului şi fenomenologiei secolului al XX-lea şi trebuie să recunosc influenţa acestor importanţi gânditori asupra concepţiei mele filosofice. Apoi a apărut în scenă structuralismul şi am avut motive să răspund critic în particular la pătrunderea lui în filosofia ştiinţelor umane. Lucrarea mea *Radical Reflection and the Origin of the Human Science* (1980) o ilustrează. Ar trebui totuşi menţionat că scrierile lui Soren Kierkegaard, pasionatul gânditor danez, au contruit în ultima analiză cel mai puternic stimul în dezvoltarea reflecţiilor mele filosofice. Mai recent am simţit nevoia să adresez o provocare gândirii deconstructiviste şi postmoderne, ceea ce am realizat în trei lucrări: *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986), *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992) şi *The Sef After Postmoderny* (1997).

Dintre acestea, *Resursele raţionalităţii* are şase părţi: I - „Provocarea postmodernismului" cu capitolele: Un amestec de portrete, Logosul dispreţuit, indecizie şi indeterminare, pluralitate şi paralogie, Putere şi dorinţă, un nou istoricism. II - „Raţionalitate, teorie şi critică, Critica practică drept discernământ, Critica practică şi comunitatea. III -"Consecinţele interpretării" cu capitolele: Nostalgie versus afirmaţie, Discurs, articulare şi textualitate, Interpretarea cronotopică. IV - „Narativul şi cerinţele raţiunii, cu capitolele: Lumea narativului, Narativitatea şi cunoaşterea, Raţionalitatea narativă şi lumea vie. V - „Raţiune şi retorică" cu capitolele: Situaţia retoricii, Toposul de legătură al retoricii, O economie a raţiunilor, Raţionalitatea care traversează genurile.VI - „Raţionalitatea transversală" cu capitolele: Transversalitatea de-a lungul disciplinelor. Câmpul creonotopical transversalităţii, Logosul transversal, Transversalul şi transistoricul.

Cronotopul propus de cartea lui Schrag încearcă şi regândirea

Scanned with OKEN Scanner

spațială a logosului ca logos transversal opus celui universal și ca rațională vie, de comunicare. Ca subiect al practicii sociale nu poate fi decât o complexă țesătură de existențe comunicative întâmplătoare orientate. Rațiunea centrată logic este înlocuită cu rațiunea comunicativ sugestivă. Se trece de la verticalitate, la orizontalitate și de la ortodoxie la heterodoxie, de la politica rațiunii la politica opiniei. „Diferența" lui Lyotard trimite la conflictul dintre două părți ale lumii, care conflict rămâne de nerezolvat. Transversalitatea și universalitatea ar putea fi și ele două părți ale lumii, după părerea lui Schrag. Lumea reală s-ar prezenta ca un amalgam de configurații ale discursului și acțiunii incluzând vorbirea, actele, gesturile, obiceiurile, deprinderile, competențele și presupunând o înțelegere de sine ireductibilă la structurile și definițiile teoretice ale raționalității moderne, dar explicabilă prin transversalitate.

Dintr-o perspectivă complementaristă am evidenția, așa după cum chiar filosoful american o face, în prefața pentru ediția în limba română apropierea între ideea sa de raționalitate transversală și ideea antinomiei transfigurate a filosofului român Lucian Blaga. Incercând să găsim o soluție pentru trecerea într-un nou secol, aflat la răscrucea dintre modern și postmodern, observa Schrag, în studiul său *Filosofia la sfârșitul secolului al XX-lea* din „Revista de filosofie" nr.1-2 1996, ne surprindem în fericita postură a unor gânditori ce sunt răsplătiți de descoperirea/redescoperirea contribuției aduse de poetul și filosoful român Lucian Blaga, la mijlocul secolului al XX-lea. Este, într-adevăr, remarcabil faptul că, încă din 1939, în lucrarea sa *Autoreprezentare filosofică*, Lucian Blaga a putut dispune de resurse conceptuale și spirituale pentru a se referi la situația filosofiei timpurilor noastre. Este ca și cum Blaga ar fi anticipat confruntarea culturilor moderniste și postmoderniste, trăind acest fin-de-siecle. Noțiunea de „antinomie transfigurată" îi aparține și o găsim extrem de pertinentă pentru a ne referi la problemele ce ne preocupă. Blaga a dezvoltat noțiunea de antinomie transfigurată în legătură cu descoperirile cruciale la acea dată în domeniul fizicii, cu privire la fenomenul luminii. Teoria ondulatorie a luminii a venit ca o contrazicere a teoriei corpusculare. Fizica teoretică părea să agonizeze în contextul unei contradicții fără ieșire, în efortul său de a explica structura și dinamica fenomenului luminii. Atras de structurile „complemetarității", așa cum au fost folosite în special de Niels Bohr și Max Born, Blaga a creat o matrice filosofică pentru a înțelege ciocnirea dintre teorii opuse, la frontierele descoperirilor științifice. Blaga și-a axat această matrice filosofică pe

Inv. 47394

Scanned with OKEN Scanner

noţiunea sa de antinomie transfigurată, care a scos în evidenţă limitele logicii tradiţionale a identităţii în rezolvarea contradicţiilor recalcitrante la nivel teoretic. Respingând atât ireconciliabilitatea teoriilor conflictuale, cât şi sublimarea lor hegeliană într-o de nepătruns unitate de sinteză superioară, Blaga a descoperit conceptul de „antinomie transfigurată". Dinamica unei antinomii transfigurate are o structură în care diferenţele existente îşi păstrează integritatea, în timp ce se transfigurează astfel încât să poată fi înţelese printr-o perspectivă a complementarităţii, articulară prin intermediul unei noi logici a opoziţiei[39].

Datorită geniului său, scrie Schrag, Blaga a putut evidenţia aplicabilitatea dinamicii antinomiei transfigurate nu numai în domeniul specializat al ştiinţelor fizice, dar şi în domeniile micro şi macro-biologiei şi chiar în cadrul existenţei culturale a speciei umane. Ceea ce surpinde ca fiind un moment aparte în modul cum Blaga a înţeles şi a folosit noţiunea antinomiei transfigurate este relevanţa acestei noţiuni pentru abordarea problematicii modernitate versus postmodernitate din zilele noastre, adaugă Schrag. Cum forţele acestor două perspective culturale şi filosofice sunt în conflict, se pare că ne confruntăm cu o antinomie a unor implacabile poziţii opuse. Pe de-o parte, ni se prezintă o logică a identităţii, cu revendicările sale pentru unitatea cunoaşterii, totalitatea explicaţiei şi comensurabilitatea universală; pe de altă parte, întâlnim partizani ai diferenţelor, ai pluralităţii, ai eterogenităţii, ai incomensurabiliăţii şi a particularităţii istorice.

Modernismul ar dori să ne păstrăm viziunea unui logos universal, prin care să poată fi asigurat conţinutul stabil al cunoaşterii, postmodernistul, aflat la antipodul logocentrismului modernist, ar dori să risipim acest logos universal în cele patru vânturi şi să ne mulţumim cu eterogenitatea jocurilor lingvistice şi cu relativitatea credinţelor şi practicilor specific-istorice. Prin noţiunea noastră de raţionalism transversal, arată Schrag, suntem în măsură să facem diferenţa dintre logosul universal al modernităţii şi antilogosul postmodernităţii folosind resursele unei raţiuni extinse, ce poate să acopere diferenţele de credinţe şi perspective, convergând totodată cu acestea, fără a atinge coincidenţa până la identitate. De aceea, am descoperit cu

39. C. O. Schrag, *Filosofia la sfârşitul secolului al XX-lea,* în „Revista de filosofie", nr. 1-2/1996.

Scanned with OKEN Scanner

emoţie filosofică asemănarea de familie dintre noţiunea noastră de raţiune transversală şi noţiunea de antinomie transfigurată, ce aparţine lui Lucian Blaga.

În concluzie putem spune despre C. O. Schrag că este autorul lucrării *Resursele raţionalităţii* şi are o poziţie originală în spaţiul complex al orientărilor filosofice contemporane. Cunoscut drept adept al existenţialismului, profesor de filosofie a culturii la Universitatea Purdue din SUA, C. O. Schrag se simte atras a investiga zonele cele mai tensionate ale filosofiei: gnoseologia şi metafizica şi în cadrul lor cele mai noi tendinţe post-ismele (postmodernimul, postfilosofia şi aşa numitele cotituri (turns): sociologică, lingvistică, retorică. Prin deschiderile sale spre ideile postmoderniste şi aprobarea deconstrucţiei în partea ei problematizatoare, Schrag pare a fi mai degrabă adeptul postmodernismului moderat decât al rigurozităţii moderniste. Respectul său faţă de raţiune, reconstrucţie şi articulare îl feresc însă de disoluţiile periculoase promovate de nihilismul postmodernist faţă de logica şi cunoaşterea ştiinţifică. Lucrarea sa ar putea fi amendată pentru oarecare obscuritate, chiar a termenului central – transversalitatea – dacă ar fi analizată din perspectiva realist-raţionalistă modernistă, dar şi de centralizare şi constructivism steril pe baza aceluiaşi termen, dacă unghiul de vedere ar fi al unui adept al postfilosofiei retorice. În fapt se poate afirma că Schrag ne propune o valoroasă concepţie ce se înscrie pe cea de a treia cale pe care unii o numesc beyond-istă (care trece dincolo de extreme), alţii complementarist-holistă, alţii dialectică, iar Calvin O. Schrag – transversalistă. Cartea se dovedeşte o reuşită clarificare de poziţii în contextul înfruntărilor, răsturnărilor şi mutaţiilor pe care filosofia sfârşitului de mileniu le suferă, o încercare victorioasă de a trece raţionalitatea dincolo de Scylla şi Carybda.

John Sallis[40] este unul dintre principalii filosofi postmoderni americani. El s-a ocupat de filosofia veche (Heraclit, Platon), de Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, de fenomenologie (Husserl, Heidegger), de deconstrucţie în filosofie (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida), despre care teme a scris mai multe cărţi precum: *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue* (1975), *Studies in Phenomenology and the*

40. John Sallis, General Editor, *Studies in Continental Thought*, Bloomington, Indiana Univ. Press: *Portraits in American Continental Philosophers (1999), Continental American Philosophy* (2000).

Scanned with OKEN Scanner

Human Sciences (1981), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (1987), *Echoes: After Heidegger* (1990), *Stone* (1994), *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics* (1994), *Interrogating the Tradition Hermeneutics and the History of Philosophy* (editor cu C. Scott – 1999).

A publicat numeroase articole în „Philosophy Today", „Research in Phenomenology", „Diacritics", „Journal of Philosophy", în reviste din Franța, Germania, China, Croația.

În seria coordonată de John Sallis, *Studies in Continental Though,* au apărut mai multe volume, dintre care pe cel din 2000 coordonat de W. Brogan și James Risser, John Sallis ni l-a trimis cu dreptul de a traduce orice articol pentru lucrarea noastră despre specificul paradigmei filosofice americane.

În aceeași serie, în 1999, apăruse volumul *Portrete ale filosofilor americani continentali* unde sunt incluse 22 de auto-prezentări ale unor cunoscuți filosofi americani care au scris despre și s-au înscris în tipul de filosofie continental europeană, fiind ilustrată cu portretele foto ale respectivilor filosofi de către James R. Watson. Cartea este dedicată lui Reiner Schurmann, unul dintre profesorii de la New School for Social Research, care s-a preocupat de tema continentală a determinărilor moderne și umaniste ale „eului". Grav bolnav, Reiner Schurmann nu a apucat să realizeze înainte de a muri prezentarea sa, dar a încurajat apariția lucrării. Seniori între filosofii americani, nume de seamă de profesori emeriți ai universităților americane, autorii reprezintă curente noi ale gândirii americane, cum ar fi: fenomenologia secolului XX, hermeneutica, postmodernismul, deconstrucționismul, feminismul, transcendentalismul și se ocupă de izvoarele continentale ale acestor curente în opera lui Locke, Hume, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Whitehead, în mituri și concepții religioase existente pe continent, dar și de protagoniștii europeni ai domeniilor amintite Foucault, Derrida, Levinas, Sartre ș.a. Cel care a ilustrat cu fotografii deosebit de expresive această carte este *James R. Watson*, profesor la Loyola University, cunoscut autor și coordonator al unor lucrări despre provocările filosofice ale Holocaustului, teribil episod al celui de al II-lea război mondial. Președinte al Societății pentru Studiu Filosofic al Genocidului și Holocaustului, Watson a scris *Thinking with Pictures și Between Auschwitz and Tradition*, iar în colaborare cu Alan Rosenberg, *Contemporary Portrayals of Auschwitz and Genocide: Philosophical Challenges.*

Scanned with OKEN Scanner

Aceste cărți, toate ilustrate și de o originalitate și o valoare deosebită, au fost recenzate în „Revista de filosofie" și în „Millenium". După cum se va vedea din expunerea sumarului, cartea *Portrete ale filosofilor americani (de orientare continentală)* include câteva portrete ale supraviețuitorilor holocaustului care caută ei înșiși explicații filosofice dincolo de tragismul evenimentelor trăite și cred că limitele tehnocratice ale modernității se cer depășite într-o perspectivă postmodernă pentru ca astfel de fenomene să nu mai poată fi posibile.

Cel care a conceput și realizat, ca editor, această serie este John Sallis, specialist în fenomenologie și filosofie greacă, profesor la Universitatea Pensylvania. El consemnează în prefața lucrării: „Istoric filosofii continentali nu erau priviți în SUA ca aparținând principalelor orientări filosofice. Cu toate că pluralismul a devenit un cuvânt de ordine în profesia de filosof în ultimii ani, specificul etnic al predării în universitățiile americane continuă să impună un orizont limitat pentru filosofie. Filosofii de orientare continentală a căror voce se aude astăzi în filosofia americană au contribuit esențial la îmbogățirea acestei discipline. Lucrând cu fiecare dintre cei incluși în *Portrete ale filosofilor americani* am avut o experiență minunată și provocatoare. Gândirea lor, scrierile, cursurile și dedicarea profesională a făcut și continuă să facă din filosofie o atracție intelectuală pentru generații de studenți americani. Opera celor aleși pentru a fi cuprinși în această carte cade în categoria „filosofiei continentale" după definiția americană a acestei orientări.

Personalitățile incluse în lucrare își prezintă singure cărțile, studiile și în general întreaga activitate adăugând și o bibliografie selectivă. Ținem să menționăm că una dintre personalitățile filosofiei americane, Calvin O. Schrag, prezentat în carte, este un filosof cu o remarcabilă colaborare cu filosofii români. Două dintre cărțile sale și câteva studii și articole, pentru care a acordat *copy-right* și suport, au fost traduse și publicate în România, *Raționalitatea științei. Provocarea postmodernă* (traducere Angela Botez și Argentina Firuță) la Editura Științifică; *Existență și libertate. Ontologia finitudinii în existențialismul contemporan* (traducere Nicolae I. Mariș) la editura MercServ; studii la „Revista de filosofie" și „Revue roumaine" și în volumul *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* apărut la Editura Științifică (traducere de Angela Botez); de asemenea în volumul *Ontologia și Hermeneutica calculatoarelor*, la Editura Tehnică (coordonatori G.G. Coșandache și Șt. Trăușan-Matu). Calvin O Schrag a avut amabilitatea să participe la sesiunea organizată de Universitatea „Mării

Scanned with OKEN Scanner

Negre" de la Mangalia cu ocazia centenarului Blaga în 1995. Impresionat de ideile lui Blaga despre „Antinomia transfigurată", a scris mai multe texte despre filosoful roman, două dintre ele sunt cuprinse în bibliografia selectivă a operei sale prezentată în această carte și demonstrează interesul pe care ideile filosofului român îl pot isca – în aria postmodernismului.

Sumarul volumului *Portrete ale filosofilor americani* spune multe despre reușita demersurilor americane în filosofia de tip continental. Sunt cuprinse studiile *I Never Imagined Myself as Philosopher*, de Debra Bergoffen (Mason University); *Expecting the Unexpected* de Robert Bernasconi (Memphis University); *Of Mystics Magics, and Deconstructionists* de John D. Caputo (Villanova University); *From Imagination to Place: Memories of a Wayward Thinkers*, Edward S. Casey (New York State University); *From Bad Infinity to Hyper-Reflection*, Bernard Flynn (Empire State College); *Continental Philosophy on Another Continent*, Thomas R. Flynn (Emory University); *Hermeneutics and Natural Science*. Patrick Heelan (Georgettown University); *Adventures in Continental Philosophy*, Douglas Kellner (Austin University); *Science Ontology Pluralities*, Joseph J. Kockelmans (Pennsylvania University); *From the School of Suspicion to the Willing Suspension of Disbelief*, David Farrell Krell(North Western University), *Understanding: learning to stand on the earth and stand under the sky* David Michael Levin (De Paul University); *The unlived life is not Worth Examining*, Alphonso Lingis (Pennsylvania University); *Holocaust child*, Bernd Magnus (California University); *Reflections,* David M. Rasmussen (Boston College); *An Unpurloined Autobiography*, William J. Richardson (Boston College); Apxn, John Sallis (Pennsilvanya University) *My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy*, Calvin O. Scharg (Purdue University); *Thought in the Transformation of Transcendence*, Charles E. Scott (Pensilvanya University); *Continental Philosophy on the American Scene: An Autobiographical Statement*, Hugh J. Silverman (New York State University); *Andenken and Compassion*, Joan Stambaugh (Hunter College New York); *From Seceda to Captiva and More*, Wilhelm S.Wurzer (Duguesne University); *Between Phenomenology and the Negative's Power*, *Edith Wyschogrod* (Rice University).

Luate împreună auto-portretele din această carte aruncă o lumină asupra multiplicității orientărilor din filosofia americană contemporană și asupra legăturilor lor cu filosofia Europei, istorică și actuală și sunt o bună ilustrare a perspectivelor postmoderniste din SUA.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt reprezentant al acestei orientări este **Patrick Heelan**[41]. A studiat fizica teoretică și geofizică cu Erwin Schrodinger și John Singe la Institutul de Studii Avansate din Dublin. A lucrat ca postdocent la Princeton cu E. Wigner pe tema localizării particulelor elementare, folosind teoria cuantică „Misterele" ce apar în acest domeniu al științei l-au determinat să se îndrepte spre filosofie și încă spre filosofia de tip continental postmodernă. A fost influențat de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Ricouer, Ladriere, Lonergan. Cercetările sale fenomenologice s-au bazat pe Aristotel, Aquinas, Kant. A mers pe linia hermeneuticii existențiale precum W. Richardson, J J Kockelmans, H. Silverman. A lucrat în domeniul istoriei și filosofiei științei la Pittsburg. În cartea sa *Quantum Mechanics and Objectivity* (1965) a criticat ideea că teoria cuantică ar fi un nou tip de fizică universală. El crede că știința este o valoare spirituală ca și alte domenii ale culturii și se folosește de hermeneutică. Pune problema localizării din mecanica cuantică, cu spațiu pictorial a lui Van Gogh. În lucrarea *Space-Perception* and *Philosophy of Science* (1983-1988) se ocupă de analiza științei din punct de vedere hermeneutic și fenomenologic. Se ocupă de legătura dintre spațiul euclidian și mecanica cuantică care nu are pentru particule localizare spațială dovadă că știința este spirituală nu obiectivă. După părerea sa „Mintea divină" este prezentă în toate lucrurile și produce o legătură directă a filosofiei cu religia și știința.

Ramsey Eric Ramsey[42] este profesor asociat la ASU, Universitatea din Phoenix și Pro Decan la Barrett Honors College. Este autor al lucrărilor: *The Long Path to Nearness* și *Living us to Wonder. En Essay on the Question Science can't Ask* (cu Linda Niener). Cu David James Miller a coordonat lucrarea *Experiences between Philosophy and Communication* (2003).

A publicat numeroase articole în revistele „Philosophy and Rethoric", „Phenomenological Inquiry" și „Romanian Review". A conferențiat în Cehia, Spania, România, Costa Rica, Mexic, Cuba. Este editor al seriei Filosofie/Comunicare la Purdue University Press.

41. Patrick Heelan, *Hermeneutics and Natural Science*, în Portraits, op. cit., p. 65-75.

42. Ramsey Eric Ramsey, *The Long Path to Nearness A Contribution to a Corporal Philosphy of Communication and the Groundwork for an Etics of Relief*, New Jersey, Humanities Press, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

Cu un cuvânt înainte semnat de C.O. Schrag, cartea *The Long Path to Nearness* reprezintă o abordare incitantă la intersecţia filosofiei cu ştiinţele comunicării propunând un punct de vedere inedit cu privire la o concepţie filosofică corporală a comunicării şi o etică a evidenţierii. Pornind de la psihanaliza lui Reich, utopiile lui Marx şi E. Bloch, de la fenomenologia dialogului a lui Heidegger şi Merleau Ponty, autorul demonstrează că practica comunicării se bazează pe capacităţiile corporale fizice şi interpretative şi fundamentează o etică a evidenţierii. Sumarul cuprinde şapte capitole: Problema comunicării, Necesitatea libertăţii, Abordarea comunicării din punctul de vedere al posibilităţii, Corporalitate, posibilitate şi structură, Aparenţa comunicării, Corporalitate şi comunicare, Justificarea fenomenologică a caracterului structural, Fundamentele pentru o etică a evidenţierii, O contribuţie la filosofia corporală a comunicării.

Apendicele lucrării se referă la *Ce este libertatea în iluminism.* O încercare asupra a ceea ce ne învaţă Kant despre ea. Cartea se bazează pe o largă bibliografie ce cuprinde cărţi şi studii psihologice, antropologice şi filosofice cu privire la corpul uman. Se poate spune, cum o face Schrag, că ideile lucrării constituie o radicalizare în sensul de reîntoarcere la rădăcinile prime ale iluminismului, la Kant mai ales, ca pe această bază să apară apoi o reconfigurare a raţionalităţii iluministe pe linia lui Heidegger, Foucault şi Derrida. Autorul caută argumente în modernitatea clasică pentru a răspunde provocărilor postmodernităţii într-o nouă etică. Perspectiva eticii evidenţierii problematizează teoriile etice existente, care în sistemele teologice, deontologice şi utilitariste propuse se manifestă uneori ca un exerciţiu intelectual superficial departe de cele mai serioase preocupări politice şi sociale ale lumii reale. Ramsey încearcă o cotitură care să deschidă perspective practice în context concret discursului etic contemporan.

Cartea porneşte de la întrebarea "*ce este comunicarea*?" şi se ocupă de felul cum au evoluat încercările de definire a ei în relaţiile cu ideile iluministe şi de comentariile asupra lor realizate de Horkheimer, Adorno, Foucault, Marcuse, Derrida, Burleson. Se pune apoi comunicarea în relaţie cu aspectele active şi pasive ale posibilităţilor şi speranţelor umane, conturându-se o ontologie a potenţelor reale ale conştiinţei. Insatisfacţiile, dragostea şi neputinţa corpului, se arată în carte, influenţează orice acţiune a eului de a deveni altul. Gândirea lui Heidegger foloseşte pentru a face distincţia între comunicarea tematică direcţionată şi cea nontematică. În confruntarea cu lumea posibilităţilor, relevă Ramsey, corpul uman devine o componentă

Scanned with OKEN Scanner

semnificativă în procesul comunicării, întrucât conceptele de subiect şi subiectivitate nu se pot desprinde de corporalitate, de trăsăturile ei sociale şi psihologice.

Introducând conceptul de *a-whereness* (fără localizare) pe baza unor idei aparţinând lui Nietzsche, Heidegger şi Schrag, Eric Ramsey deconstruieşte eticile omogenizării şi propune o etică a scoaterii în relief a tuturor diferenţelor, bazată pe o teorie a comunicării care face necesară eliberarea dorinţelor şi dorinţa libertăţii.

c. Italieni:

Gianni Vattimo[43], născut la Torino în 1936. Se înscrie în orientarea filosofică reprezentată de Derrida, Lacan, G. Gehlen, Gadamer, Habermas, Rorty. Ţine cursuri şi conferinţe la Institutul Goethe, în universităţi franceze, în SUA. A fost profesor de filosofie teoretică la Facultatea de Litere din Torino, a fost unul dintre cei care a demonstrat că acuzele politice nu pot scoate din joc filosofia lui Heidegger. După el, în gândire stânga şi dreapta sunt împărţiri arbitrar limitative.

Modernitatea nu va fi depăşită, ci deconstruită. În acelaşi mod în care descrie Nietzsche „moartea lui Dumnezeu" (Divinitatea este ucisă de religiozitatea extremistă a celor care caută adevărul existenţei ei), Vattimo relevă că iluminismul şi modernitatea în general au omorât adevărul cunoaşterii întrucât l-au vrut unic, întemeiat universal şi verificat ştiinţific pe baze critice. Un Dumnezeu unic şi un adevăr perfect s-au dovedit erori inutile în proximitatea bogăţiei realităţii pe care o filosofie non-modernă o poate surprinde. Aceste idei apar în operele sale: *Il Concetto di fare in Aristoteles* (1951), *Poesia e ontologia* (1967), *Schleiermacher filosofo dell interpretazione* (1968), *Essere storia e linguagio in Heidegger* (1973), *Il sogetto e la maschera* (1974), *L'aventura della differenza* (21979), *Etica della interpretazione* (1989), *Il Pensiero debole* (1983), *La fine della modernita* (1985), majoritatea traduse în limba română de Editura „Pontica".

Este membru al Comitetului director la revistele: „Res" (Harvard) şi „Man and World" (SUA). Colaborează frecvent la „Revista di Etica", „La Stampe" şi „Nouva curente" etc.

---

43. Marin Mincu, *Textualism şi autenticitate*, Constanţa, Editura Pontica, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

Articole semnificative: *Anti-Humanism, Reflection or the Turn towards, the Post-modern Epoch*, în „Man and World" 1976/2.

În interviul acordat lui Marin Mincu, Vattimo arată că a folosit expresia *gândire slabă* (pensiero debole) la sfârşitul anilor 1970 în titlul unui articol *Dialectică, diferenţă, gândire slabă*, unde acest concept dorea să preia cele două elemente: purul istorism al dialecticii marxiste manifestată în Italia şi diferenţa ca afirmare a unei cenzuri avangardiste. Istoria, spune el, are un sens de diminuare, de exemplu trecerea de la absolutism la democraţie înseamnă diminuarea puterii. Emoţionalitatea Evului Mediu scade, odată cu secularizarea ideilor religioase în Occidentul European ceea ce reprezintă o slăbire a credinţei. Criza marilor teorii metafizice a adus gândirea slabă şi în filosofie, în sensul reducerii emfazei normalităţii morale şi a certitudinii cognitive. După Vattimo adevărul este diminuarea caracterului prezenţei. Nu recunoaşte că a negat sensul universal al filosofiei şi a relativizat-o. El propune drept criteriu nerelativist de judecată pentru filosofie nivelul slăbirii de-a lungul căreia fiinţa se distinge de prezenţă şi obiectivitate, chiar ştiinţa a renunţat la identificarea cu prezenţa obiectului. Libertatea de gândire reprezintă înmuierea oricărui absolutism al adevărului absolut prin acord.

Sintagma „gândire slabă", arată Vattimo, este un nume dat hermeneuticii ca fenomen general al interpretării, de asemenea concepţiilor de tipul celei paradigmatice a lui Th. Kuhn. Orizonturile de limbaj ale comunităţii ştiinţifice aduc în filosofia ştiinţei concepţii convenţionaliste, istoriste. Sfârşitul modernităţii însemna la Vattimo nu sfârşirea istoriei, ci a istoriei liniare cu progres unic. „Post-modernitatea este opera unei gândiri nu atât a fragmentării cât a pluralităţii, chiar trecerea de la unitate la pluralitate fără de slăbire". Dacă fragmentarea e pozitivă, postmodernismul nu devine epocă de regres, ci de eliberare. Sfârşitul metafizicii şi viziunii unitare sunt şanse ale eliberării. Multiplicarea interpretărilor religioase nu însemna negarea religiei ci posibilitatea de alegere. În cazul literaturii sfârşitul avangardismului liniar însemna postpoziţie. După părerea lui Vattimo se poate ieşi din metafizică doar consumând-o. Sfârşitul metafizicii este metafizic. Aici gândirea lui Mircea Eliade despre circularitatea timpului şi prezenţa modelelor religioase în gândirea modernă poate constitui o modalitate de a „consuma" metafizică, de asemenea ideea lui Blaga despre pluralitatea metafizicilor ca forme supreme de creaţie imaginativă.

Scanned with OKEN Scanner

Concepţia lui Vattimo[44] despre modernitate şi post-modernitate ca sfârşit al istoriei se referă la sfârşitul istoricităţii nu al omenirii; deci şi catastrofa nucleară este posibilă în viziunea sa. El deosebeşte istoria în care suntem cuprinşi de fapt de istoricitate care este conştientizarea situaţiei noastre în lume. La Vattimo această noţiune devine problematică. Sistemul de informaţii şi tehnica secolului XX aduce o imagine a mobilităţii care va fi numită postistoricitate şi care este la începuturile sale. Ea încearcă să elimine prejudecata primordialităţii şi generalităţii. Noţiunea de postistorie a fost introdusă de Arnold Gehlen şi se referă la reînnoirea necesară care a adus progresul tehnic, noutatea nu mai are nimic revoluţionar, este vorba de rutinarea progresului, de lipsa idealului progresului care ar fi progres şi schimbare cu orice preţ. Noţiunea se dezvoltă astfel cultural. Ideile provin de la Heidegger care vorbeşte despre nonistoricitatea lumii tehnice şi se regăsesc şi la şcoala de la Frankfurt. Noţiunea de istorie se schimbă în cultura contemporană. Filosofiile istoriei sunt dizolvate în structuralism, vezi marxismul în viziunea lui Althusser. Istoria e privită literar ca istorisire, povestire: „Ideea timpului unitar este considerată ultima iluzie metafizică". Istoria modernă se dizolvă în istorii multiple. În momentul când media tehnică a făcut posibilă istoriografia universală s-a constatat că istoria generală ca *res* nu este posibilă pentru că nu există. Simultaneitatea televiziunii produce dezistoricizarea experienţei. Aceasta anunţă o posibilitate de existenţă diferită pentru om.

Concepţia lui Vattimo s-a clădit pe izvoare prezente în hermeneutică, pragmatism, critica culturii, retorică. Nihilismul pozitiv al lui Nietzsche şi negarea metafizicii a lui Heidegger i-au inspirat ideea „fiinţării slabe". Vattimo scrie: „atâta timp cât omul şi fiinţa sunt gândite metafizic platonic în termeni de structuri stabile care impun gândirii şi existenţei sarcina de a se «întemeia», de a se stabiliza (prin logică, etică) în domeniul a ceea ce nu devine, reflectându-se într-o întreagă mitizare a structurilor atât de puternice în orice sferă a experienţei, nu-i va fi posibil gândirii să trăiască pozitiv acea eră cu adevărat post-metafizică". El acceptă un câmp de posibilităţi. Tema principiilor luate în discuţie în cartea: *Sfârşitul modernităţii* este

44. Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect*, trad., Constanţa, Editura Pontica, 1994.

Scanned with OKEN Scanner

posibilitatea unei perspective nonmetafizice despre adevăr, care să nu fie pozitivist-scientistă şi să folosească metoda hermeneutică a artei şi retoricii. Adevărul nu e redus la emoţii şi sentimente sau la simţul comun, experienţa estetică îl creează ca un fel de discurs. Cartea prezintă un mod „slab" de a face experienţa adevărului nu ca obiect, ci ca orizont în lăuntrul căruia ne aflăm. Vattimo crede că modernitatea este caracterizată la sfârşitul ei de primatul tehnologiei informaţiei (apărut din primatul ştiinţei).

Structura cărţii: „Sfârşitul modernităţii" constă în: Secţiunea I – Nihilismul ca destin (Apologia nihilismului, criza umanismului); Secţiunea II – Adevărul artei (Moartea sau amurgul artei. Frângerea cuvântului poetic, Ornament – monument, Structura revoluţiei artistice); Secţiunea III – Sfârşitul modernităţii (Hermeneutică şi nihilism, Adevăr şi retorica în Ontologia hermeneutică, Hermeneutică şi antropologie, Nihilism şi post-modernism în filosofie).

Izvoarele descrise chiar de G. Vattimo pentru concepţia sa sunt Nietzsche şi Heidegger pe care-i consideră esenţiali pentru a înţelege filosofia postmodernă: Nietzsche cu nihilismul lui, teoria eternei reîntoarceri şi Heidegger cu antiumanismul şi depăşirea metafizicii.

El defineşte modernitatea ca find paradigmă spirituală dominată de *ideea istoricistă* (a gândirii), a progresului obţinut prin iluminarea şi apropierea continuă de fundamentele gândite ca origini. Revoluţiile teoretice şi poetice au fost recuperări, renaşteri, reîntoarceri. Depăşirea modernismului o vede nu prin critică, ci prin deconstrucţie (critica ar fi continuă).

Noţiunea de depăşire specifică occidentului modernist se referă la evoluţia cunoaşterii. Noul reprezintă o valoare întrucât se apropie de fundamentul origine al gândirii. Noţiunea de fundament este pusă în discuţie încă de Nietzsche şi Heidegger. Postmodernitatea doreşte chiar să se sustragă logicii de gândire şi ideii de depăşire critică a trecutului prin apropierea de fundamente.

Sunt negate structurile stabile ale fiinţei la care să se raporteze gândirea pentru întemeiere. Acestea în sec. XIX-XX au fost clătinate de istorismul metafizic, Nietzsche şi Heidegger încearcă să le înlăture total – „fiinţa e întâmplare" în istoricitatea obiectului şi subiectului. Ontologia e interpretarea condiţiei umane. Modernitatea a conferit valoare ontologică istoriei, progresului şi depăşirii. A căuta o situare postmodernă înseamnă a accepta un procedeu similar celui sceptic (dacă afirmi că totul e fals susţii adevărul) dacă consideri că există

Scanned with OKEN Scanner

postmodernitatea accepți valoarea depășirii noutății progresului. Nietzsche și Heidegger au căutat să elaboreze o disoluție de categorii, o experiență de „sfârșit a istoriei" amurgul Occidentului. G. Vattimo – neagă existența unor fundamente stabile și transcendente ale cunoașterii.

În lucrarea sa, destinată special analizei *Sfârșitului modernității*[45] Vattimo susține „modernitatea a fost epoca istorismului forte: însuși conceptul de modern a căpătat o valoare normativă (...). A fi modern însemna a fi în realitate mai apropiați de Sfârșitul timpurilor, cu alte cuvinte mai avansați către adevăr (...). Acum însă, în sensul acesta modernitatea s-a încheiat pentru că nimeni nu mai crede în cursul unitar al istoriei – invenția lumii occidentale, care se considera pe sine centrul, în timp ce toate celelalte culturi cu istoriile lor erau mai primitive, mai înapoiate. Vattimo explică de ce crede în sfârșitul modernității și ce înțelege prin aceasta". Sfârșitul modernității nu înseamnă că nu mai au loc evenimente, ci că evenimentul nu mai este înscris într-o linie unitară a istoriei, gândită ca progres unic. S-a dovedit că nu există istorie unitară și nici progres continuu, deci, modernitatea, care le exacerba, dispare[46]. Postmodernitatea îi ia locul ca epocă a unei gândiri nu atât a fragmentării, cât a pluralității. Ea impune slăbirea adevărului ca prezență obiectivă, slăbirea puterii realului care ne constrânge la o imagine limitată a lumii considerată indiscutabilă. Postmodernismul nu este o epocă de regres, ci de eliberare. Gândirea slabă acceptă sfârșitul metafizicii ca viziune unitară. Aceste sfârșituri nu sunt decese după care să ții doliu, ci eliberări, șanse, susține Vattimo. Postmodernismul este caracterizat de Vattimo ca disoluție a categoriei noului modern, ca experiență de „sfârșit al istoriei", ca așteptare a amurgului Occidentului, ca negare a progresului continuu unitar. Atât Nietzsche, cât și Heidegger caracterizează modernitatea ca fiind dominată de ideea gândirii progresive, a iluminării continue pe baza apropierii tot mai depline a „fundamentelor care sunt gândite și ca origini". Punând în discuție universalismul, fundamentalismul și istorismul progresiv, ei au fost cei ce au sesizat primii criza modernității.

---

45. Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Edit. Pontica, 1993, (trad. după *La fine della modernita*, 1985), p. 186.

46. H. Habermas, *The Philosophical Discours of Modernity*, Cambridge, USA, MIT Press, 1987.

Scanned with OKEN Scanner

După Vattimo, postmodernitatea ia naştere în opera lui Nietzsche în perioada dintre lucrarea *Despre folosul şi paguba studiilor istorice pentru viaţă* (1874) şi *Omenesc prea omenesc* (1878), *Aurora* (1881), *Ştiinţa veselă* (1882). Nietzsche numeşte excesul de conştiinţă istorică „maladia spiritului".

d. Britanici:

Unul dintre cei care au deschis calea post-criticismului în filosofia cunoaşterii ştiinţifice este **Michael Polanyi**[47] (1891-1976). Născut în Ungaria, în 1891, studiază medicina la Budapesta şi serveşte în armata austro-ungară în primul război mondial. Lucrează în guvernul Karoly şi la ministerul sănătăţii. Pleacă în Germania pentru a-şi face carieră în cercetare. De aici se refugiază în Anglia, unde trăieşte 40 de ani, asimilându-se paradigmei britanice. În 1935 studiază chimia la Manchester şi din 1937 începe să se ocupe de politica ştiinţei, de economie şi filosofie. Din 1967 predă la Oxford, apoi la Aberdeen şi Manchester. Devine Felow al Societăţii Regale din Anglia şi la Merton College, Oxford. Moare în 1976, la 85 de ani.

Lucrările principale ale lui Michael Polanyi sunt: *Science, Faith and Society* (1946), *The Logic of Liberty* (1951), *Personal Knowledge* (1958), *The Study of Man* (1959), *The Tacit Dimension* (1964), *Knowing and Being* (1969), publicate la Londra, şi *Meaning*, publicată la Chicago (1975).

Polanyi este unul dintre filosofii care au deschis calea post criticismului în filosofia cunoaşterii ştiinţifice. Tematica abordată de Polanyi se referă la înţelegerea rolului filosofiei şi metafizicii, la credinţele ultime şi absolutul în cunoaştere, la lupta împotriva justificaţionismului, la ontologia integrării tacite, la raportul cunoaştere şi existenţă, la principii ale controlului dual, la marginalitate şi contexte, la înţelegerea istorică a religiei şi la teologia naturală (concepţia lui Polanyi despre Dumnezeu), la semnificaţia transnaturalului şi supranaturalului.

47. R. T. Allen, *Trancedence and Immanence in the Philosophy of Michael Polany and Christian Theism*, New York, Edwin Mellen Press, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

În teoria cunoașterii Polanyi susține că putem detecta o creștere generală a cunoașterii implicite și tacite prin descoperirea de noi fapte. Există premize tacite și explicite distincte pentru știință. Teoriile se schimbă prin schimbarea paradigmelor. Evaluarea științifică absoarbe standardele culturilor diverse. Omul de știință nu poate fi independent de acestea. Cunoașterea tacită arată direcția de cercetare. În epistemologie Polanyi este antireprezentaționalist, antireducționist, dar nu antifundaționalist. Cunoașterea nu poate apărea fără structuri impuse de spiritul uman. Nu putem deci cunoaște științific pe Dumnezeu care stă dincolo de structuri.

Filosofia lui Polanyi are contingențe cu ideile filosofului român Lucian Blaga. Unul dintre cunoscătorii englezi ai operei lui Polanyi, R.T. Allen a sesizat analogiile între cunoașterea tacită, matricea stilistică, câmpul stilistic, categoriile abisale, sistemele de credință, între ideea că „știm mai mult decât putem exprima" a lui Polanyi și minus-cunoașterea și misterul din concepția lui Blaga. La Polanyi și la Blaga apare contextul sau câmpul stilistic ca al treilea factor între obiect și subiect în teoria cunoașterii. Îi considerăm pe cei doi autori precursori ai concepțiilor contextualist-relativiste postanalitice care se dezvoltă azi în lume, inclusiv în Anglia.

În perspectiva relativistă a postmodernității și rolul intelectualilor se schimbă. Dacă în perioada modernă când exista credința că gândirea poate fi condusă spre adevăr, intelectualul era cârmaciul, cel ce stabilea regula, metoda, calea de orientare justă a opiniilor comunității în lupta pentru cunoaștere și acțiune, astăzi, în rețeaua „lumilor posibile", a multiplelor sisteme de valori și credințe, el poate fi doar interpretul, susținătorul conversației, cel ce intervine în înfruntarea opiniilor de o parte sau de alta. Intelectualul nu mai vorbește în numele universalității indiscutabile, cum a încercat în modernism, fiind perceput ca eroul acțiunilor sale, ca istoricul care face istorie. Cultura este privită ca un „hipermarket de idei" în care intelectualul e nevoit să riște fără a fi în posesia unor criterii și valori sigure. Se caută diferența, nu unitatea. Factorului cognitiv rațional i se dă în paradigma post-modernistă locul considerat cuvenit, mult mai modest. Intelectualul este chemat să explice că iluzia progresului cultural, chiar a1 celui științific, este falsă. Filosofii de orientare postmodernistă, cum ar fi R. Rorty sustin că știința este un mod de a spune povestea culturii vestului în cadrul căreia se plasau pe un loc privilegiat termeni cum ar fi „rationalitate" și „metodă". În 1979 R. Rorty anunță „moartea epistemologiei" vorbind despre moartea

Scanned with OKEN Scanner

acelei filosofii care, după ce a renunţat să atingă „absolutul prim“ (metafizica), a trecut la urmărirea „absolutului cert“ (epistemologia) glisând de la esenţe, la reprezentări ştiinţifice privilegiate.

În filosofia ştiinţei apare o orientare post-analitică, noutatea fiind deschiderea spre interpretare, intenţionalitate, contextualitate. Tot mai frecvent se vorbeşte astăzi şi în filosofia ştiinţei de discontinuitate, descentrare, nedeterminare, convenţie, estompare a delimitărilor nete, pluralitate de lumi şi interpretări, relaţie cu istoria cunoaşterii, cu vocabularul şi contextele lingvistice, renunţarea la dihotomiile analitic-neanalitic, sincronic-diacronic, fapt ce semnifică cu evidenţă aderarea la orientarea postmodemistă care se opune valorilor modernismului (scepticismul, materialismul şi gândirea calculatorie). Identităţile sunt puse în discuţie, iar unitatea lumii este fragmentată şi surprinsă mozaicat. De la înmuierea realismelor, în cadrul fundaţionalismului informal care acceptă orizontul perspectivelor conceptuale, obiectele intenţionale şi nonreducţionismul naturii la aşa numitele ontologii slabe care se transferă în domeniul experienţei umane şi până la refuzarea totală a oricăror încercări de abordare a unor fundamente stabile pentru cunoaştere şi limbaj, toată gama problemelor puse de relativism se remarcă în dezbaterile din epistemologia şi filosofia ştiintei. Se conştientizează chiar faptul că o serie dintre crizele gândirii ce au provocat deconstrucţionismul actual s-au născut prin mutaţiile ştiinţifice produse de relativitatea, complementaritatea, cibernetica, sistemismul din fizică, biologie, psihologie. Se vorbeşte de două tipuri de cunoaştere ştiinţifică, de contexte culturale şi sociale.

Christopher Norris[48] s-a născut în 1947, la Londra. El este unul dintre puţinii filosofi britanici interesaţi de filosofia postmodernistă şi continentală (Paul de Man, Derrida, Rorty, etc.), care a şi realizat valoroase lucrări originale în domeniu.

Christopher Norris este profesor de filosofie şi istoria ideilor la Universitatea din Cardiff, Departamentul de literatură engleză. După licenţa obţinută la Universitatea din Londra, în 1970 şi-a susţinut teza de doctorat (Ph. D) despre criticismul literar al lui William Empson. Din 1974 a ţinut cursuri la universitatea Duisburg din Germania şi apoi a lucrat ca editor şi critic muzical la jurnalul *Books and Bookmen.*

48. Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice,* op. cit., p. 148-156.

Scanned with OKEN Scanner

Din 1978 predă la Cardiff, Wales University. Ca *visiting professor* a predat la universităţi din mai mult de 20 de ţări printre care India, Australia, Noua Zeelandă, Polonia, Japonia, Spania, Franţa, Germania, Danemarca, Grecia, Brazilia, Canada, S.U.A. (Berkeley, New York). Este vicepreşedinte al Societăţii Britanice de Estetică şi membru asociat al Centrului de cercetare în filosofie şi literatură de la Warwick University. Cărţile sale au fost traduse în 9 limbi străine. A publicat mai mult de 300 articole în reviste academice şi în jurnale din Anglia, S.U.A. şi alte ţări, a ţinut tot cam atâtea conferinţe. A scris articole pentru numeroase Enciclopedii şi Dicţionare.

Face parte din Colegiile editoriale ale revistelor „Textual Practice", „Prose Studies", „Philosophy and Literature", „Inquires in Social Construction", „Contemporary Literary Critics", „The Southern Review", „The Belgrade Circle", „Parallox: a journal of metadiscursive theory", „Aisthesis" (Santiago-Chile), „The Journal of Literary Criticism" (Allahabad, India).

Cărţile sale principale sunt: *William Empson and the Philosophy of Literary Criticism*, 1978; *Deconstruction: theory and practice*, 1982 (tradusă în japoneză, ebraică, coreană, sârbo-croată, arabă, chineză; retipărită în Anglia de 8 ori, a doua ediţie revăzută a apărut în 1991); *The Deconstructive Turn: essays in the rhetoric of philosophy*, 1983 (tradusă în japoneză); *The Contest of Faculties: philosophy and theory after deconstruction*, 1985; *Jacques Derrida*, 1987 (tradusă în japoneză, portugheză, a doua ediţie 1995); *Paul de Man: deconstruction and the critique of aesthetic ideology*, 1988; *Deconstruction and the Interests of Theory*,1988; *What's Wrong with Postmodernism: critical theory and the ends of philosophy*, 1989; *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*, 1990; *Uncritical Theory: postmodernism, intellectuals and the Gulf War*, 1992 (tradusă în greacă); *The Truth About Postmodernism*, 1993 (retipărită de trei ori); *Truth and the Ethics of Criticism*, 1994; *The Limit of Anti-realism: deconstruction, epistemology and philosophy of science* (1996); *Resources of Realism: prospects for „post-analytic" philosophy*, 1997; *New Idols of the Cave: on the limits of anti-realism*, 1997; *Against Relativism: philosophy of science, deconstruction and critical theory*, 1997.

Ch. Norris este unul dintre cei mai prolifici autori şi conferenţiari. A scris şi a conferenţiat mult, fiind solicitat frecvent de Universităţi şi publicaţii din toate colţurile lumii interesate de temele în care este un reputat specialist. Vom prezenta aici câteva din titlurile exacte ale articolelor sale şi ale conferinţelor sale, pentru că sunt semnificative pentru tema noastră: *Les plaisirs des Clercs: Barthes latest writing*

Scanned with OKEN Scanner

(1974 „The British Journal of Aestetics), *Fact and Fiction* (1975 „Critical Quarterly"), *Western Traditions* (1975, „Music and Musicians"), *Sense and Structuralism* (1975, „Essays in Criticism"), *Counterfact Realism* (1977 „Book and Bookmen"), *Theory of Language and the Language of Literature* (1978, „Journal of Literary Semantics"), *The Limits of Deconstructive Discourse* (1979, „Lettera"), *De Man's Allegories of Reading* (1980, „The Literary Review"), *Derrida at Yale: the deconstructive moment in modernist poetics* (1981, „Philosophy and Literature"), *Fictions and Authority: Narative and Viewpoint in Kierkegaard's Writing* (1982, „The Southern Review"), *Some versions of Rhetoric: Empson and de Man* (1984, „Genre"), *Post-Structuralist Shakespeare: Text and Ideology* (1985, „Alternative, Shakespeare"), *Home Though from Abroad: Derrida, Austin and the Oxford Connexion* (1986, „Philosophy and Literature"), *Orwell Revisited: Democracy and Nuclear Politics* (1987, „The Age Monthly Review"), *The Rhetoric of Rememberance: Derrida on de Man* (1987, „Textual Practice"), *Reading Donald Davidson: Truth, Meaning and Right Interpretation* (1988, *Analytic Aesthetics* editor Shusterman), *Spinoza, Marx, Althusser* (1990, „Paragraph"), *Complicity and Resistance: Heidegger, de Man, and Laque-Labarthe* (1991, „The Yale Journal of criticism"), *Of an Apoplectic Tone Recently Adopted in Philosophy* (1992 „The Cambridge Review"), *The Undefined work of Freedom: on Foucault and Philosophy* (1998, „The Southern Review"), *What is Enlightement ? Kant and Foucault* (1994, în *The Cambridge Companion to Foucault*), *Post-Analytical Philosophy what's in a name* (1995, „Cogito"), *New Idols of the Cave:ontological relativity, anti-realism, quantum theory* (1994 „Agora"), *Ontology according to van Fraassen: some problems with constructive empiricism* (1997, „Metaphilosophy"), *Deconstructing Anti-realism* (1997 „Substance"), *Metaphor, Ontology and the New Antirealism* (1997, „Common Knowledge"), *Stone and Pendulum. Margolis and the truth about relativism* (1998 „Review of Philosophy"), *Truth, Interpretation and Web of Belief: some problems with meaning-holism* (1998, „Review of Philosophy").

Am enumerat mai multe titluri în cazul lui Ch. Norris întrucât prin ele însele sunt dătătoare de seamă pentru aria preocupărilor sale foarte actuale şi poziţia originală a filosofului englez care este interesat de postmodernitate. Dacă adăugăm şi câteva din Universităţile la care a fost invitat în calitate de conferenţiar şi profesor vom putea întregi un portret de filosof de marcă tipic pentru paradigma spiritualităţii britanice având o pregătire lingvistică şi literară precum majoritatea înaintaşilor săi iluştri, o preocupare serioasă pentru teoria cunoaşterii, pentru percepţie, experiment şi simţul comun căutând însă să

Scanned with OKEN Scanner

folosească valenţele analizei limbajului comun la abordarea inovaţiilor filosofice continentale, mai ales la opera unui Derrida, Foucault, de Man. În Anglia a conferenţiat la Oxford, Cambridge, Londra, Warwick, Bristol, Birmingham, Sheffield, Leeds, Bradford, Sussex, Leicester, Liverpool, Nottingham, Essex, Reading, Southampton, Lancaster, Kent, Swansea, Derby, Hult, Aberystwyth, New Hampshire, iar în străinătate la Universităţile: Philadelphia (Temple), Pensylvania, Illinois, California, Oregon, New-York, New Jersey, Boston, Texas, Warşovia, Cracovia, Barcelona, Copenhaga, la alte universităţi din Noua Zeelandă, Belgia, Olanda, Africa de sud, Germania, Canada, Franţa, Italia, Egipt, Spania, Grecia, Coreea, Portugalia, Suedia, Norvegia, Japonia, Australia, India, practic în toată lumea interesată de teme precum cele de care se preocupă Ch. Norris.

e. *Feminismul postmodern*

În politologia postmodernă, gânditorii sunt chemaţi să construiască istorii conceptuale critice cu ajutorul unor concepte-cheie cum ar fi: putere, autoritate, partide, republică, democraţie, dreptate. Problemele principale se referă la grupuri şi elite, nu la clase şi societăţi. La răscrucea dintre filosofia legală şi epistemologie se naşte în cadrul postmodernismului un puternic curent feminist. Feminismul epistemologic nu înseamnă o orientare susţinută exclusiv de femei, ci o paradigmă teoretică cu caracteristici specific feminine. Este vorba de acea înclinaţie spre dialog, povestire, spre negarea raţionalităţii şi logicii exclusiviste masculine, folosită de obicei la impunerea puterii uneia dintre clase, etnii sau sexe. Critica conversaţională autoconştientă a tuturor convenţiilor şi abstracţiilor masculine pe baza experienţei pluraliste, intuitive a feminităţii produce convergenţa feminismului cu poststructuralismul şi cu epistemologia postepistemică. Feminismul atrage atenţia asupra valorilor experimentale ale ştiinţei, asupra interpretării succeselor ca rezultat al dialogului şi conversaţiei despre o realitate cu multiple feţe, mai degrabă decât ca rezultat al unor tehnici şi metode la dispoziţia unei elite ştiinţifice.

Vorbind de *Postmodernism şi feminism*[49] trebuie să amintim că primele femei care s-au afirmat în filosofie au fost:

49. A. Garry şi M. Persall, *Women, Knowledge and Reality Explication in Feminist Philosophy*, Londra, Rotledge, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

Hypatia (370-415) fiica unui matematician astronom din Alexandria. Era de orientare neoplatonică, dar nu creştină. A predat filosofie în perioada luptei între creştini, evrei şi păgâni, când Imperiul Roman devenea creştin. Zeloţii nu o acceptă pe Hypatia, nici ca filosof, nici ca matematician, nici ca politician, nici ca păgână dar mai ales ca femeie aşa că o torturează şi o ard de vie.

Mary Wollstonecraft (1759-1797), a scris *Vindication of the Right of Woman* un fel de lucrare despre drepturile omului ca declaraţie de independenţă a femeii. A argumentat pe baza ideii că mintea nu are sex *Mind has no sex*, că drepturile nu pot fi diferite pe bază de sex. Este o extindere a ideii liberale la partea feministă. A fost o reacţie violentă faţă de aceste pretenţii, Wollstonecraft a fost numită „şarpele sau hiena filosofică", „amazoana franceză republicană". A călătorit în Franţa şi a aderat la ideea drepturilor şi libertăţilor civile şi religioase ale Revoluţiei franceze. A murit la 38 de ani.

Conceptele ce apar în postmodernismul feminist sunt: antinormativism, reversibilitatea perspectivelor, situarea eului în lume, fals universalism, raportul imaginativ-interactiv-reiterativ, universale, singulare, metautopie eros, gândire utopică, antinormativism, mitologie critică, imaginar, poiesis, delimitare de universalism, parousia (comuniune) mimesis reiterativ, sensibil-transce, dental, antiesenţialism, rasă, realitate simbolică, exces metaforical, medierea nonidentităţii, strategia metonimică, diferenţa sexuală, esenţialism strategic, phatocraţie, afect, transgresiune, intenţionalitate, identitate stoică, mediere secundă, feminism lingvistic, deschidere la nonidentitate, practică sexuală, conştiinţa stoică.

Dintre numele feministelor: Elisabeth Abel, Sandra Adell, Norma Alarcon, Linda Alcoff, Gloria Anzaldua, Hannah Arendt, Ellen Armour, K. Mobfi Asante, Susan Babbitt, Sandra Lee Bartky, Simone de Beauvoir, Seyla Benhabib, Jessica Benjamin, Debra Bergoffen, Wanda Berry, Carol Bigwood, Heidi Bostic, Leigh Alison Brown, Judith Butler, Tina Chanter, Nancy Chodorow, Cixoux Hélène, Patricia Collins, Drucilla Cornell, Jane Flax, Nancy Frazer, Diana Fuss, Gane Gallop, Elisabeth Grosz, Haraway Donna, Karsten Harries, Heidi Hartman, Nancy Hartsock, Susan Hekman, Agnes Heller, Rosemary Hennessey, Anita Hodge, Nancy Holland, Leslie Howe, Linda Hutcheon, Luce Irigaray, Deborah King, Julia Kristeva,

Scanned with OKEN Scanner

Teresa Lauretis, Dorothy Leland, Deborah Madsen, Diana T. Meyers, Cherrie Moraga, Ellen Mortensen, Linda Nicholson, Kelly Oliver, Shane Phelan, Laurie Shrage, Koja Silverman, Joan Stambaugh, Tina Turner, Allison Weir, Margaret Whitford, Cynthia Willett, Iris Marion Young.

Hannah Arendt[50] (1906-1975) s-a născut în 14 oct., 1906, la Hanovra, Germania, și a murit la 4 decembrie 1975 la New York. A emigrat în SUA în 1941. A studiat la Könisberg, Marburg, Freiburg și Heidelberg. A fost influențată de Husserl și Jaspers. A fost Editor șef la Schocken Books, New York între 1946-1948, director la „Reconstrucția culturală evreiască" 1949-1952, profesor la Universitatea din Chicago 1953-1967, profesor la New School for Social Research 1967-1975, New York.

A fundamentat o teorie critică a societății moderne arătând că aceasta facilitează totalitarismul prin alienare și lipsa de responsabilitate individuală, prin erodarea libertăților individuale. A pledat pentru separarea vieții sociale de cea economică, dând exemplu de viață publică ideală polisul grecesc și Statele Unite, în prima perioadă când cetățeanul ca individ era în slujba societății. Acțiunea politică este esențială pentru viața umană. A fost specialistă în filosofie critică politică și în filosofie postmodernă.

Principalele lucrări: *The Origins of Totalitarism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1961), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), *On Revolution* (1963), *On Violence* (1970), *The Life of the Mind* (1978), *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982).

Literatură secundară: M. Conovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992), J. Tolle, *Human Nature under Fire. The Philosophy of Hannah Arendt* (1982), E. Young Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (1982), Noel O'Sullivan, *Contemporary Political Philosophers* (1975). A Melvyn Hill, *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World* (1979).

57. Stuart Brown, *Hannah Arendt*, în *One Hundred... op. cit.*, p. 7-8.

Scanned with OKEN Scanner

Luce Irigaray[51] s-a născut în 1930 (sau 32) în Belgia, de naţionalitate franceză. A aderat la filosofia de orientare feministă şi psihanalitică. A studiat la Louvain, Universitatea din Paris şi Institutul de psihologie din Paris, Şcoala freudiană din Paris. Este influenţată de Freud, Lacan, Derrida, Hegel, Nietzsche şi Heidegger. A predat în Belgia, apoi la Centrul Naţional de Cercetări ştiinţifice din Paris, din 1964, Conferenţiar la Universitatea Paris VIII 1969-74, la Şcoala de înalte studii în ştiinţe sociale din 1985. Din 1987 membră în International College of Philosophy din Paris.

S-a preocupat iniţial de literatură, a scris teza de doctorat despre Paul Valèry, care accentua pe conştiinţă şi reflexivitate. A plecat la Paris unde a studiat psihanaliza, cu care prilej a abordat inconştientul şi mai ales inconştientul cultural („imaginarul cultural" cum îl numea ea). A fost adeptă a lui Lacan. În „Speculum" se ocupă de psihanaliză şi represiunea culturală produsă de metafizica care exclude feminismul. Ea susţine că femeia ca atare nu există în cultura vestului. Cultura vestului se bazează pe matricid mai vechi decât paricidul de care vorbea Freud în *Totem şi Tabuo*. Critica conţinută în „Speculum" i-a atras excluderea din şcoala lacaniană de psihanaliză şi a promovat-o în curentul feminist al diferenţei sexuale în trei domenii. Primul se referă la excluderea femeii din istoria filosofiei. Al doilea la cercetarea aspectelor sexuale în limbaj, al treilea este referitor la drepturile civile ale femeii. Cu Helene Cixous şi Julia Kristeva, Irigaray sunt cele mai cunoscute reprezentante ale feminismului şi ale criticii literare feministe.

Publicaţii principale: *La Language des déments* (1973), *Speculum of the Other Woman* (1974), *The Sex Which Is Not One* (1980), *Le corps à corps avec la mère* (1981), *Elemental Passions* (1982), *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger* (1983), *An Ethics of Sexual Difference* (1984), *Parler n'est jamais neutre* (1985), *Sexes and Genealogies* (1987), *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution* (1989), *Je, Tu, Nous: Towards a Culture of Difference* (1990), *The Irigaray Reader* (1991), *J'aime à toi* (1992), *Essere due* (1994), *La Democrazia comincia a due* (1994), Literatură secundară: E. Grosz, *Sexual Subversions* (1989), M. Whitford, *Luce Irigoray, Philosophy in the*

51. Margaret Whitford, *Luce Irigaray*, în *One Hundred... op. cit.*, p. 94-95.

Scanned with OKEN Scanner

Feminine (1991), C. Burke, N. Schor, M. Whitford, *Engaging with Irigaray* (1994).

Julia Kristeva[52] s-a născut în 1941 în Bulgaria. Se specializează în psihanaliză, estetică, lingvistică, semiologie, teorie feministă, istorie culturală. Face studii la Universitatea din Paris, Şcoala de înalte studii. Este influenţată de Marx, Freud, Lacan, Barthes, Jacobson, Levi-Strauss, Hegel, Bakhtin şi G. Bataille. A predat lingvistică la Universitatea Paris VII.

S-a ocupat de lingvistică dar şi de psihanaliză şi feminism. A devenit celebră ca ziaristă la „Tel Quel". A elaborat o teorie semiotică despre limbajul poetic cu referire la modernism. Una dintre contribuţiile sale la domeniu a fost conceptul de *intertextualitate* elaborat pe baza lucrărilor lui Bahtin după care orice text reprezintă o sumă, un mozaic de citate din alte texte. Un alt concept este *chora* – un fel de energie disruptivă care lucrează în întreprinderea semiotică, entitate imposibil de teoretizat *chora* este elementul feminim, receptacolul în sens grec, reprezintă poeticul din limbaj. Din 1970 sub influenţa lui Lacan a devenit preocupată de psihanaliză şi aplicarea ei la feminism. Nu este atât de radicală precum: Luce Irigaray şi Helen Cixous care susţin diferenţa feminină şi discursul feminin. Face parte din prima generaţie de feministe: Simone de Beauvoir, Kristeva şi Irigaray, care susţin că dihotomia bărbat-femeie aparţine metafizicii mai degrabă decât biologiei. Kristeva a fost o voce de lider în viaţa intelectuală franceză. Astăzi poziţia sa e considerată reacţionară faţă de standardele feminismului.

Lucrări: *Semeiotiké: Recherches pour une semianalyse* (1969), *La Revolution du langage poetique* (1974), *Des Chinoises* (1976), *Polylogue* (1977), *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection* (1980), *Desire in Language: A Semiotic Approach to literature and Art. Le Language cet linconuu* (1981), *Histoires d'amour* (1983), *Au commencement était l'amour, psychanalyse et foi* (1986), *Etrangers à nous-même* (1988).

Literatură secundară: J. Allen, Marion Young *The Thinking Muse. Feminism and Modern Freud Philosophy* (1989), Andrew Benjamin,

52. Stuart Sim, *Julia Kristeva*, în *One Hundred...*, op. cit, p. 102-103.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III

PERSPECTIVE POSTMODERNE ÎN FILOSOFIE

1. ÎNTRE MODERNITATE ŞI POSTMODERNITATE

a. Paradigma modernităţii[1]

Modernitatea ca noţiune a fost folosită încă din secolul al VI-lea d. Ch. sub forma **modernus**, provenind de la cuvântul latin **modo** (recent, nou). Cu unul din sensurile principale va circula din secolul al X-lea d. Ch. în polemicile religioase şi filosofice ce având fie un subtext laudativ (libertate a spiritului, cunoaştere a lucrurilor celor mai recent descoperite sau a ideilor nou formulate, absenţă a închistării şi rutinei), fie peiorativ (spirit superficial, preocupat de modă, de schimbări de dragul schimbării, tentat să abandoneze fără o judecată inteligentă tot ce aparţine trecutului în favoarea unor impresii de moment). R. Eucken releva dubla utilizare a conceptului de modernitate: pe de o parte pentru transformările reale, progresive şi necesare ale gândirii, pe de alta pentru ignorarea tradiţiei, supralicitarea şi reclama noutăţii cu orice preţ (*Flachmoderne în Geistige Strömungen der Gegenwart*). Despre începuturile Modernităţii s-au purtat discuţii îndelungate. Dicţionarul Lalande înscrie printre multiplele semnificaţii ale termenului modernitate şi pe aceea de "perioadă istorică actuală, contemporană, posterioară evului mediu, începută cu Căderea Constantinopolului în 1453" şi, de asemenea, pe aceea de caracteristică a filosofiei, începând cu Bacon şi Descartes, până astăzi, şi a ştiinţei întemeiată de Galilei şi Newton. De modernitate se vorbeşte mai ales în ţările dezvoltate ale evului mediu, unde ea denumeşte fapte istorice cum ar fi descoperirea Americii, a tiparului, reforma lui Luther etc. O delimitare între tradiţia medievală şi modernă are loc şi în limbajul scriitorilor şi artiştilor. În 1688 Perrault scria lucrarea *Parallèle des Anciens et des Modernes,* iar Fonlenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes.* Astfel de autori

1. Vezi Angela Botez, *Între modernitate şi postmodernitate,* în „*Revista de filosofie*", 5-6/2003.

caracterizează modernismul drept unificare a raţionalismului cu naturalismul şi cu moralismul. În 1750, Rousseau, în *Dissertation sur la musique moderne*, va descrie romantismul ca modernism radical[2].

În evoluţia omenirii, pe baza unor valori şi concepte integrative, putem detecta existenţa paradigmelor culturale, cum ar fi: Antichitatea greacă, Evul Mediu european, Modernitatea. Criza lumii ideilor metafizice şi religioase exacerbate în Antichitate şi Evul Mediu târziu a dus la naşterea unei noi "paradigme de gândire şi de creaţie" opusă spiritului medieval, impusă o dată cu Renaşterea, dezvoltată de Iluminism şi Enciclopedism şi ajunsă în criză în secolul al XX-lea. Dintre multiplele sensuri cu care a fost folosit termenul de modernitate timp de un mileniu, trebuie spus că semnificaţia în care apare el astăzi în majoritatea demersurilor filosofice, antropologice, istorice, sociologice, estetice este cea de caracterizare a unui *pattern* cultural. Există însă şi al doilea sens folosit în artă. Să amintim doar de aşa-numitul *modernismo* care evocă o orientare a scriitorilor de limbă spaniolă, mai ales din America Latină, care, în jurul anilor 1890, au hotărât să schimbe temele şi formele de exprimare şi să propage estetismul idealist împotriva materialismului şi tehnocratismului pozitivist nord-american. Ca şi în cazul lui Baudelaire, este vorba în literatura hispanică de o modernitate care rupe cu regulile şi rutina artei clasice. Avangarda literară şi alte curente în muzică şi pictură, numite moderniste, vor deconstrui sistematic ordinea paradigmatică raţional empiristă a chiar modernităţii în sens de *pattern* socio-cultural. Confuzia între cele două sensuri provoacă deseori neînţelegeri teoretice majore. În sensul de paradigmă, modernitatea a devenit deja tradiţie, în cadrul ei semnele de schimbare sunt numeroase, fiind denumite (mai ales în aria artei) tot moderniste, dar în al doilea sens. De aceea credem că folosirea termenilor "postmodernitate", modernitate târzie", „a doua modernitate", "geomodernitate" pentru astfel de manifestări de tranziţie ar favoriza clarificările conceptuale în analiza fenomenelor reale.

Ca *pattern* cultural, modernitatea a însemnat: "triumful asupra principiului după care adevărul prim este adevăr dat, revelat, în jurul căruia raţiunea umană are doar dreptul şi puterea să se învârtească în mod superficial, triumful Renaşterii cu gândirea independentă a

2. Vezi, André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960.

Scanned with OKEN Scanner

individului care s-a eliberat de concept şi s-a scuturat de "jugul gândului", după cum scrie Hegel[3].

În Renaştere, pilonii spirituali sunt mutaţi din mefafizică în ştiinţă. Autoritatea speculaţiei este înlocuită cu autoritatea experienţei. Omul, cu simţurile sale, "care nu se înşală", devine acum principala forţă cognitivă *(contemplatio rerum)*. Domnia sa *(regnum hominis)* se întemeiază pe cunoaşterea empirică, dar şi pe activitatea utilitară *(inventio fructus)*. Umanismul, individualismul, realismul, senzualismul constituie un cvartet în care fiecare aspect interferează cu toate celelalte. Omul se proclamă el însuşi asemănător divinităţii, crezând că poate forţa toate limitele întrucât este născut liber şi creator. Kepler şi Galilei sparg sferele cosmosului grec, Columb şi Magellan deschid orizonturi geografice nebănuite, Vesalius şi Servet îndrăznesc să calce în zone interzise ale cunoaşterii corpului omenesc; Rabelais, Erasmus şi Montaigne zdruncină siguranţa cogniţiei şi credinţei, lăsând locul îndoielii. *De omnibus dubitandum* devine esenţă a metodologiei filosofice. Omul se vrea independent de autoritate, o individualitate şi o personalitate cu viaţă interioară intensă, cu percepţie directă prin simţuri asupra realităţii[4].

Se impune explicit şi problematica progresului, a libertăţii voinţei şi a acţiunii umane, a istoricităţii. Totul are şi este acum istorie: natura, societatea, ideile. Condorcet scrie în 1793 *Schiţă a unui tablou al progresului spiritual uman.* Orice progres se realizează prin acţiune.

Două orientări diferite, empirismul englez şi apriorismul matematic, şi-au putut da mâna în modernitate întrucât reprezintă în ultimă instanţă aceeaşi paradigmă spirituală în care comparaţia şi măsurarea întemeiază întregul studiu al naturii. Noua ştiinţă nu se mai bazează pe "calitatea percepută", ci pe "cantitatea măsurată". Noţiunea de *fenomen* apare frecvent în diferite arii ştiinţifice, ea este o abstracţie cantitativă a unei relaităţi existenţe. Explicarea cantitativă a lumii duce la conceperea naturii sub forma unui automat uriaş, *machina mundi,* de unde amploarea cercetărilor de mecanică ce dau naştere nu numai fizicii mecanice, ci şi biologiei şi psihologiei mecaniciste. Odată conceput şi omul ca o maşină, încercările lui Hobbes, d'Holbach, Bentham de a stabili o aritmetică morală care măsoară intensitatea,

3 G. W. Hegel, *Istoria filosofiei,* vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963.

4 I. Burckhardt, *Cultura Renaşterii în Italia,* traducere în limba română, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969, şi P. P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii,* Bucureşti, Edit. Eminescu, 1986.

Scanned with OKEN Scanner

durata, siguranţa, fecunditatea – însuşiri cuantificabile ale plăcerilor şi durerilor – nu mai apar atât de bizare. Calculul matematic este folosit în fundamentare moralei de Spinoza şi de J. St. Mill.

În aceeaşi perioadă se conturează o nouă perspectivă filosofică preocupată primordial de fundamentarea cunoaşterii ştiinţifice ca reprezentare empirică a realităţii. Întreaga problematică a filosofiei unui Bacon, Descartes, Locke sau Hume se circumsrie preocupărilor de a găsi şi justifica sau nega corespondenţa între gândire şi obiectul gândit. apoi apare şi tema judecării critice a proceselor mentale care, devenit clasică o dată cu Kant, se păstrează până astăzi în cadrul şcolii analitice şi fenomenologice. Întrucât rigoarea şi certitudinea ştiinţifică sunt proclamate valori culturale supreme, filosofia se contaminează de dorinţa de a deveni şi ea o astfel de valoare (Husserl, Russell). Mai toţi reprezentanţii de seamă ai filosofiei secolelor al XVII-lea şi al XIX-lea cred în existenţa unor criterii "suprastructurale", "fenomenologice", "gramaticale", "logice" sau "conceptuale" în diverse sfere ale universului spiritual.

Dacă Descartes prevesteşte apariţia în filosofie a unei matrice de gândire newtoniene, Kant a devenit filosoful ei. Secolul al XIX-lea va strecura însă în cugete şi îndoiala cu privire la valabilitatea paradigmei universului-mecanism. Pe de o parte, teoriile câmpului magnetic, descoperirile din chimie, biologia cu Darwin şi Mendel implicând evoluţionismul, probabilitatea şi modelele stochastice în lumea vie, zdruncină viziunea mecanicistă, pe de altă parte, extinderea pozitivismului scientist în sociologie şi psihologie caută să o salveze. Neliniştile gnoseologice duc la naşterea convenţionalismului reprezentat de H. Poincaré. Neliniştile economice, sociale şi politice vor impulsiona naşterea unor filosofii vizionare care vor caracteriza prin specificul lor lumea secolului al XX-lea.

În secolul al XX-lea, spiritul newtonian se manifestă încă influent în cadrul şcolii filosofice analitice. Dincolo de consecvenţa cu care slujesc principiul "Fizică, fereşte-te de metafizică" analiştii îşi fixează atenţia asupra cadrului lingvistic al filosofiei, iar prin ceea ce s-a numit "cotitura lingvistică" se pasionează doar de individualele logice şi de entităţile lingvistice. În 1929 *Manifestul*, "Cercului de la Viena" stabileşte explicit ca ţel al celor care hotărâseră să fundamenteze o reală "concepţie ştiinţifică despre lume": ştiinţa lipsită de metafizică. Se caută un sistem neutru de formule, un simbolism lipsit de "zgura" limbilor naturale. Se caută realizarea corectitudinii şi clarităţii şi se

Scanned with OKEN Scanner

resping adâncimile insondabile şi profunzimile impenetrabile. În ştiinţă nu există "adâncimi"; există peste tot suprafaţă. Toate experienţele formează un sistem complex care nu poate fi întotdeauna trecut în revistă putând fi sesizate numai părţi din el. Totul este accesibil omului – susţin adepţii "Cercului de la Viena". Concepţia ştiinţifică despre lume nu cunoaşte enigme de nedezlegat. Clarificarea problemelor filosofice tradiţionale duce la demascarea din ce în ce mai completă a pseudoproblemelor. Sarcina activităţii filosofiei constă exclusiv în clarificarea lingvistică a problemelor şi ipotezelor şi excluderea pseudoproblemelor.

În cadrul paradigmei modernităţii, arta nu va fi niciodată total ruptă de ştiinţă, cum nu fusese nicicând separată de metafizică în Antichitate. Individualismul pasionat se manifestă şi la nivel de popoare, naţiunile doresc să aibă cât mai multe genii pe care le stimulează şi le impun. Ridicarea omului până la Dumnezeu prin artă constituie o temă predilectă a numeroaselor discursuri teoretice ale epocii, alături de discuţiile care preamăresc lumea naturală a sunetelor, formelor şi culorilor în mişcare şi continuă descătuşare de energii. Antropocentrismul impune indivizi-titani care au talentul, forţa şi curajul de a reinventa lumea în arta lor. Ca şi omul de ştiinţă, artistul vrea să judece, să simtă, să înţeleagă şi să spună totul în mod personal.

Individualizarea, mişcarea, temporalitatea şi accentul pe senzaţie sunt caracteristici generale ale curentelor artistice din întreaga epocă, ele dovedesc similitudini evidente cu concepţiile ştiinţifice şi filosofice. Ies la iveală legături stilistice între un Copernic, Newton, Huygens, Kepler, Fermat, pe de o parte, şi un Rafael, Tizian, Dürer, Rubens, Rembrandt, pe de alta. Din Renaştere începând, conţinutul conceptelor ce se referă la creaţie şi geniu apare schimbat. Propoziţia *Creatura non potest creare* lasă locul celor ce exprimă divinizarea geniului uman. Prin creaţie, se susţine în epocă, omul se poate ridica deasupra muritorilor de rând, el poate deveni nemuritor. Prin meditaţiile asupra artei, omul îşi manifestă aceeaşi încredere paradigmatică în capacităţile sale de a cunoaşte şi a schimba lumea, de a stăpâni destinul. Discursurile estetice se referă în toată această perioadă la scopurile specifice artei: reflectarea vieţii reale palpabile a oamenilor (transcendentalul este trecut pe planul doi, iar realismul impune natura ca "stăpână excelentă" a tuturor lucrurilor, creatoare a tuturor formelor) şi autenticiatea ca un fel de atracţie spre adevăruri

Scanned with OKEN Scanner

empirice. Astfel, realismul în arta secolului al XIX-lea apare şi el ca un ecou indirect al materialismului ştiinţific, iar impresionismul realizează întâlnirea dintre individualismul extrem şi cuceririle ştiinţei. Să ne gândim doar la teoria "eului absolut" a lui Fichte, la teoria senzaţiei a lui Mach şi la "durata" lui Bergson, comparativ cu mişcarea din pictura lui Delacroix şi nuanţele senzoariale din operele impresioniştilor, cu care de fapt se şi finalizează paradigma scientist-dinamică a culturii modernităţii.

În concluzie, putem spune că, dacă în Antichitate metafizica şi morala dădeau tonul spiritualităţii, în modernitate ştiinţa experimentală vine în poziţie dominantă între subsistemele culturii, fapt semnalat şi de frecvenţa cu care apar termenii născuţi în câmpul ştiinţei – cauzalitate, metodă, experiment, exactitate, rigoare – în întreaga cultură. Punctualitatea, legalitatea, egalitatea, criteriile empirice sunt termeni ce invadează toate aceste domenii culturale.

Realitatea pământească (şi nu cea cerească) este considerată acum drept obiect perfect, cognoscibil, putând fi suprins de subiectul care cunoaşte la nivelul senzorialităţii şi raţionalităţii mecanismele şi legile de tip matematic ale lumii. De aici formularea frecventă de reguli algoritmice şi construcţia teoriilor ştiinţifice şi tentaţia modelelor universale de cunoaştere, acţiune şi creaţie (vezi *mathesis universalis).* Se naşte astfel ideea cunoaşterii ştiinţifice perfecte, mitul raţionalităţii integrale. Spiritul scientist pozitivist se autonomizează, impunând obiectivismul care descrie o lume exterioară, admisă, reflectată şi controlată de lumea interioară a omului.

Dacă lumea antică căuta esenţa meditând, modernitatea impune un mecanism de constatare empirică în scopul acţiunii constructive. Matematica nu mai rămâne în zona speculaţiei, ci e transformată în grila de citire a realităţii. Ea dă impresia simplităţii şi a raţionalităţii care exclude orice mister metafizic. Logica se vrea ea însăşi instrument matematic. Cunoaşterea categorială este pusă în inferioritate faţă de cunoaşterea prin senzaţii. Lumea simţurilor domină lumea aşa-zis parazitară a ideilor metafizice. Conceptul este înlocuit cu legea, cauzalitatea cu faptul empiric. În diversele sfere ale culturii, în ştiinţă, filosofie, artă se impune concepţia naturii ca mecanism din care se desprinde o logică a identităţii. Noţiunile folosite – adevăr, verificare, obiectivitate şi imparţialitate – semnifică locul privilegiat ocupat de ştiinţa naturii în câmpul culturii şi interinfluenţa dintre câmpurile spirituale conexe în care materialismul se îmbină cu etica hedonistă,

Scanned with OKEN Scanner

empirismul, determinismul, temporalismul, individualismul şi pragmatismul. Exacerbarea unora dintre aceste trasături specifice spiritualităţii moderne pe linia scientismului, antispecfulativismului, experimentalismului, pragmatismului şi individualismului au produs însă şi criza pe care o străbate lumea astăzi în multe domenii, dintre care amintim doar dezastruoasele modificări ale naturii pe care omul a încercat să o supună ca stăpân exterior sau tot atât de periculoasa dominaţie totalitaristă a unor state şi conducători care au crezut că au dreptul să-şi folosească semenii, drept instrumente pentru asigurarea eficienţei acţiunilor lor.

b. Criza modernităţii naşte postmodernitate

Ca pattern ontologic şi gnoseologic carteziano-kantian-analitic, ca organizare socio-politică tehnocratică, ca spiritualitate logist-scientistă, ca matrice culturală istorist-progresistă, modernitatea a atins anumite limite cognitive şi creative prin dezvoltarea exacerbată şi absolutizarea unor valori. Criza şi deconstrucţia acestei paradigme au fost anunţate de un Spengler, Nietzsche, Heidegger şi denumite prin expresii plastice – cum ar fi "sfârşitul sau moartea" filosofiei, istoriei, religiei (a lui Dumnezeu), ştiinţei, artei, umanismului în general – "sfârşitul sau moartea" modernităţii. Astăzi clarificările semiotice cu privire la astfel de susţineri şi cercetarea unor astfel de teme merită şi are toată atenţia filosofilor şi teoreticienilor în domeniul umanist şi nu numai, întrucât ea poate contribui esenţial la punerea şi rezolvarea problemelor începutului de mileniu.

Criza modernităţii este semnalată de o serie de concepte integrative ale domeniilor culturale contemporane cum ar fi: deconstrucţie, descentrare, dislocare. Împreună cu altele cum ar fi diferenţa, diversificarea, pluralitatea, alteritatea, ele anunţă naşterea uneo noi paradigme. Faza aceasta de tranziţie a căpătat numeroase denumiri: a doua modernitate, neomodernitate, modernitate târzie, modernitate globală, geomodernitate, postmodernitate. Toate acestea se referă la etape ale modernităţii caracterizate cu seturi de trăsături nu întotdeauna aceleaşi. Sub o formă sau alta, apar în toate critici şi încercări de depăşire ale modernităţii clasice. Întrucât nici etimologia termenului post (după) modernitate, nici multiplele sale utilizări nu presupun iraţionalismul sau desfiinţarea spiritualităţii umane, putem utiliza denumirea de postmodernitate pentru finalul modernităţii.

Scanned with OKEN Scanner

Privită în sine, postmodernitatea, mai ales cea radicală, poate fi acuzată, pe bună dreptate, de aceste "cusururi", privită însă ca demers critic chiar deconstructiv pentru unele aspecte ale modernităţii, "cusururile" pot fi luate uneori drept "merite" pentru că ele semnalează criza. Critica raţionalităţii unice şi a sacralităţii ştiinţei, a adevărului absolut, a universalismului şi fundamentalismului ce duce la totalitarism, a tehnocratismului şi esenţialismului în structura cunoaşterii şi comunicării şi înlocuirea lor cu holismul, instrumentalismul, relativismul contextual, liberalismul, globalismul, complementarismul, fluidizarea graniţelor şi înlăturarea dogmelor de orice natură, nu pot fi nici ignorate, nici taxate drept aberaţii iraţionale. Absolutizările postmoderniste ca şi cele moderniste rămân desigur păcate.

De altfel, numeroasele concepte inedite născute de-a lungul timpului cu privire la procesul evoluţiei şi trecerii modernităţii "spre altceva" iau în considerare calităţile, dar şi limitele acestui pattern şi nevoia de depăşire a lui. Iată de pildă cum este caracterizată o nouă fază a modernităţii, numită "modernitate globală" de către Mircea Maliţa: "ca trăsături generale ale modernităţii globale au fost evidenţiate predominanţa riscului şi contingenţei, fluiditatea şi incertitudinea, o nouă relaţie cu spaţiul şi timpul. Dacă raţionalitatea strictă a scientismului nu mai este actuală, o raţionalitate lărgită care a înlocuit determinismul cauzal cu probabilismul, care nu menţine nici un adevăr absolut sau dogmatic, ci afişează un scepticism prudent oferă cadrul mental şi conceptual al actualei faze a modernităţii"[5].

Chiar dacă prin termenul inedit introdus de autor acela de geomodernitate, se defineşte o fază de avânt al modernităţii, caracterizarea etapei nu este departe de trăsăturile frecvent prezentate de filosofii, să le spunem, postanalitici sau postpozitivişti (în fond postmoderni).

În cele mai multe cazuri constatăm că postmodernitatea se referă de fapt tocmai la schimbarea accentelor de pe anume concepte şi idei pe altele (în acelaşi mod ca şi la naşterea modernităţii din scolastică) de la unicitate la diversitate, de la universalism la pluralism, de la absolutism la relativism, de la realism la instrumentalism, de la determinism liniar la organizaţionalism sistemic, de la sectarism la holism, de la identitate la alteritate, de la raţionalism epistemologic la constructivism socio-psihologic, de la narativ la autonarativ, de la

5 Mircea Maliţa, *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie (spre geomodernitatea secolului al XXI-lea)*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

istorism progresist la concurenţă multiculturală. Toate acestea vor face posibilă naşterea unui nou *eon* spiritual. Cum valorile autentice ale Antichităţii şi ale Evului Mediu nu au dispărut după atacurile modernităţii, tot aşa valorile autentice ale acesteia nu vor dispărea după deconstrucţia postmodernă. Criticile nu fac altceva decât să semnaleze punctele slabe în care apar crizele rezultate din absolutizări şi extremisme ale spiritualităţii umane, într-o anume perioadă. Analiza filosofică critică a modernităţii, chiar atunci când a produs exagerări, a semnalat realitatea procesului de erodare a unei paradigme impusă pe o perioadă de aproape cinci sute de ani. Nu degeaba se vorbeşte despre sfârşitul filosofiei, al epistemologiei, al ştiinţei, al artei, al religiei, al istoriei moderniste, care semnalează de fapt crize, care pot fi şi de "creştere".

c. *Criza filosofiei moderniste*

Evoluţia exagerată a modernităţii pe direcţii iniţial pozitive pentru spiritul uman a determinat elementele de criză ce se anunţau încă din critica *weltanshauung*-ului modern al Occidentului începută de Hegel şi Spengler, Husserl, Nietzshe şi continuată de Wittgenstein, Heidegger, Polanyi, Foucault, Vattimo, Derrida, Habermas.

După părerea lui Habermas, Hegel nu este filosoful modernităţii, ci primul filosof pentru care modernitatea a devenit o problemă, el este cel care, proclamând legătura dintre timp, subiectivitate şi raţionalitate, aduce în atenţie perspectiva relativistă. Nietzsche vine cu ideea că raţionalitatea nu reprezintă decât un instrument de adaptare a speciei, idee continuată de Foucault. O altă idee nietzscheană preluată de Heidegger şi Derrida este cea care transformă metafizica occidentală extrem raţionalizată în poezie şi în construcţie prin critica filosofiei conştiinţei abstracte. Răspunzând criticilor care văd în apărarea idealurilor iluministe (raţionalitate, autonomie, consens) o raliere la discreditata "raţionalitate occidentală modernă", Habermas demonstrează "că orice critică radicală a raţiunii duce la aporii, paradoxuri, absurdităţi autoreferenţiale", de aceea el este exemplul cel mai semnificativ că o critică a modernităţii nu înseamnă şi anihilarea valorilor ei autentice.

Una din cele mai semnificative critici filosofice ale modernităţii apare la Heidegger[6]. După părerea sa, gândirea tehnică reprezintă o

6. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* capitolele: *Ce este metafizica (1929), Despre esenţa temeiului (1929), Scrisoare despre umanism (1946),* traducere şi note T. Kleininger şi G. Liiceanu, Bucureşti, Edit. Politică, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

"livrare la comandă" şi o "situare disponibilă a omului" la un sistem de comenzi care-l şi domină. Omul se lasă manipulat de ceea ce el manipulează. Heidegger vorbeşte despre o înstrăinare a esenţei adevărului, de o abatere de la lucrarea misteriosului păstor al fiinţei care aduce uitarea rosturilor fundamentale ale omului. Heidegger nu cere abolirea tehnicii, ci o întoarcere la gândirea originară, care asigură dăinuirea ascunsului şi nesecătuirea izvorului de adevăr. Insul trebuie să stea faţă de timp în poziţia de tăcere şi aşteptare. Analiza nemijlocit materială şi calculat cognitivă cât şi demiurgia tehnicii abandonează fiinţa în favoarea acţiunii şi raţiunii. Năzuinţa de înstăpânire asupra lucrurilor naturii, asupra entităţilor raţiunii şi asupra limbii, mergând până la utilităţile morale şi organizarea mecanică tehnicizează lumea, o transformă în lumea calculului raţional.

"Scrisoarea despre umanism"[7], scrisă în 1946, concentrează ideile lui Heidegger despre raportul fiinţei cu esenţa omului în modernitate. Omul nu mai este, ca în umanismul tradiţional, stăpân al fiinţei, ci gânditor şi rostitor al fiinţei. În gândire, fiinţa vine înspre limbă, limba fiind locul de adăpost al fiinţei. Interpretarea tehnică a gândirii se cere înlăturată. Teoria apare de la început în interiorul gândirii ca *tehné*, de aici continua nevoie a filosofiei de a se justifica în faţa "ştiinţelor". Ea este hărţuită de teama de a-şi pierde prestigiul dacă nu este ştiinţă. Într-o astfel de interpretare, fiinţa fiind sacrificată, gândirea va fi judecată după o măsură improprie – "capacitatea peştelui de a trăi pe uscat". Gândirea trebuie să-şi păstreze pluridimensionalitatea proprie, ea nu trebuie să caute exactitatea tehnico-teoretică artificială. Rostirea trebuie să rămână în dimensiuni variate. Când gândirea iese din elementul ei şi trece în *tehné*, filosofia devine o tehnică de explicare prin cauze prime. Îndeletnicirea cu filosofia creează atunci "ismele" ce se concurează reciproc. Limba ajunge astfel sub dictatura spaţiului public care stabileşte ce e inteligibil şi ce nu. După opinia lui Heidegger, limba cade în afara domeniului său din cauza dominaţiei metafizicii moderniste a subiectivităţii. Negarea umanismului înseamnă la Heidegger că gândirea trebuie plasată în faţa unicului obiect autentic, fiinţa. Esenţa omului stă în situarea lui în deschiderea fiinţei prin limbaj şi gândire eliberată de tehnică.

7. *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Referirile filosofilor postmoderni la pluralism interpretativ, liberalism lingvistic şi relativism contextual nu sunt străine de conceptele emise de Wittgenstein în partea a doua a vieţii. "Formele de viaţă" ale lui Wittgenstein sunt un fel de modele funcţionale de tip kantian-husserlian între care diferenţele lingvistice şi culturale sunt atât de mari încât mai mult diversifică decât unifică. Există la Wittgenstein un holism semantic, dar şi un apriorism istoricizat şi relativizat preluat de la Spengler şi lăsat moştenire urmaşilor – cum ar fi Dufrenne, care vorbeşte de "stiluri de viaţă", sau Kuhn, care introduce entitatea "paradigmă". Pentru Wittgenstein, în partea a doua a vieţii, "jocul de limbaj" şi "forma de viaţă" nu sunt termeni exacţi, ci "ceva mai vag", asemănător cu ceea ce se înţelege prin paradigme. Sunt sintagme care trimit la incomensurabilitate şi intraductibilitate din cauza distanţei între limbaje şi forme de viaţă specifice. Paradigmele sunt legate de culturală, iar culturile sunt incomensurabile. Putem spune că holismul şi contextualismul relativist au fost moştenite de postmoderni prin Wittgenstein. Cu privire la rolul filosofiei, lucrările lui devin izvoare pentru postfilosofie întrucât susţin că filosofia trebuie să fie o cale spre obţinerea înţelegerii culturale, a autocunoaşterii, a unei alternative la neînţelegerile din ştiinţă. Filosofia ştiinţei îşi schimbă şi ea orientarea, noutatea fiind deschiderea spre interpretare, intenţionalitate, contextualitate.

Pe aceeaşi linie va merge în zilele noastre Derrida la care regăsim cele două teme principale – " sfârşitul filosofiei" şi critica umanismului. Gândirea, arată el, trebuie să evite metafizica, chiar structuralismul lui Saussure şi Lévi Strauss mai păstrează, după părerea sa, elemente metafizice care se cer înlăturate. Vorbind despre "sfârşitul umanismului". Derrida arată că, afirmând esenţa universală a omului, se face metafizică antropologică fără sens. După Derrida, nu există "eu transcedental", cum nu există filosofie ca ştiinţă riguroasă. În aspectele sale de ontologie (metafizică) şi de epistemologie, filosofia e moartă. Sfârşitul ei reprezintă totuşi o filosofie care se reduce însă la hermeneutică. Heidegger şi Derrida încearcă să realizeze ideea nietzscheană care cere transformarea metafizicii occidentale, extrem de raţionalizată, în poezie şi demers deconstructiv al modernităţii tehnico-ştiinţifice şi în critică a filosofiei conştiinţei abstracte.

Scanned with OKEN Scanner

d. Criza epistemologiei şi ştiinţei moderniste

După cum arătam, paradigma modernităţii s-a născut în Evul Mediu din criza credinţelor morale şi religioase exacerbate. La rândul ei, paradigma modernităţii intră într-o criză ce va afecta însă valorile cunoaşterii şi raţiunii pe care ea le absolutizează prin scrientism şi tehnocratism. Susţinerea raţionalităţii unice ca aspect crucial al modernismului reprezintă una din principalele idei atacate de postmodernism. Deoarece viziunea modernă asociază ştiinţa cu noţiunile de raţiune şi adevăr unice, postmodernismul este direct implicat în detronarea ştiinţei de pe poziţia care îi permitea să monopolizeze raţiunea absolută. Ştiinţa va fi considerată drept joc de limbaj ca şi celelalte forme ale spiritualităţii umane.

Nu există cale privilegiată de a ne adeveri credinţele, nici metode speciale universale pentru obţinerea cunoaşterii. Noi trăim în contextele socio-psihologice ce nu pot fi transcendentate. Rezistenţa la dominaţia ştiinţei şi la impunerea ei prin metode unice reprezintă principalele motive ale naşterii postmodernismului ca semn al crizei modernităţii. În arhitectură a devenit mai repede evident că natura umană nu se mulează pe imperativele ştiinţei (şi ale concretizărilor tehnologice). De aceea, arhitectura postmodernă, prima, schimbă patternul, împrumutând modele din epoci diverse şi urmărind diversitatea mai mult decât coerenţa. Aşa cum filosofic nu se mai acceptă dictatul metodei ştiinţifice şi un unic sistem exclusivist occidental conform căruia o clădire nefuncţională este şi incorect construită.

Postmodernismul neagă existenţa unei naturi umane constante în timp şi în diverse culturi, susţinând imposibilitatea omului de a ajunge la esenţa realului. Pretenţia ştiinţei de a fi deţinătoare de adevăr despre natura esenţială a lucrurilor şi fenomenelor îi apare suspectă. Se pierde încrederea în existenţa surselor unice de legitimare a modalităţilor reducţioniste ale explicaţiei[8].

Înfruntarea între cele două tipuri de filosofie a ştiinţei apare în aşa-numitul "Scandal Sokal". În 1966, Alan Sokal[9], profesor de fizică la Universitatea din New York, a dat la revista "Social Text", o revistă

8. M. Hesse, *Cum să fii postmodernist?*, op. cit.

9. Alan Sokal, *A Physicist Experiments with Cultural Studies,* în „Lingua Franca", 6/4/1996.

Scanned with OKEN Scanner

postmodernistă nord-americană, un text-parodie cu privire la gândirea postmodernistă în știința naturii. Lucrarea a fost considerată postmodernă și publicată imediat. În "Lingua Franca", Sokal a dezvăluit gluma și a susținut că a vrut să demonstreze prin aceasta că știința nu poate fi înțeleasă de cei din afara ei. A publicat apoi împreună cu profesorul Jean Bricmont[10] din Belgia o lucrare, *Intellectual Impostures*, la Editura Profile Brooks, U. K. și cu titlul de *Fashionable Nonsense* la Picador Press din S.U.A., în care au prezentat numeroase idei cuprivire la știință susținute de autori postmoderni, încercând să demonstreze ignoranța acestora și poziția lor fără sens. Este vorba de susținerea istoricității constantelor universale și de așa-zise încercări de a folosi terminologia științifică fără a înțelege sensurile ei adevărate și mai mult de credința că ar fi pierdere de timp ca ele să fie înțelese. Două tipuri de abuzuri sunt constante: 1) Folosirea conceptelor din științele exacte în psihanaliză, semiotică, sociologie, fără nici o justificare conceptuală. 2) Disprețul erudiției și jocurile de cuvinte pentru a discredita știința. Răspunsurile date de tabăra postmodernistă au susținut că această critică ar fi marginală și irelevantă pentru că nu sunt prezentați autori fundamentali, Lacan de pildă, ci comentatori ai săi ca: Leplin, Nasio, Vapereau și nu se prezintă contextul real al afirmațiilor ridiculizate. Se cere totuși recunoscut faptul că lucrurile sunt mai complicate decât apar ele în științele naturii și există adevăruri mai profunde decât cele științifice.

Concluzii

Postmodernismul privilegiază eterogenitatea și diferența ca forță eliberatoare în redefinirea discursului cultural. Fragmentarea, indeterminarea și o imensă neîncredere în toate discursurile universale și totalizatoare caracterizează criza paradigmei moderniste. Redescoperirea pragmatismului și hermeneuticii în filosofie (Rorty), schimbarea orientării cu privire la filosofia științei (Kuhn, Toulmin, Feyerabend), accentele asupra discontinuității și diferenței în istorie și asupra convenției poliforme în locul accentelor pe cauzalitatea simplă sau chiar pe cea complexă (Foucault), noile dezvoltări ale matematicii relevând indeterminismului (teoria catastrofelor și teoria haosului,

10. Jean Bricmont, *Exploring the Emperor's. New Clothes. Why we Won't Leave Postmodernism Alone*, în "Free Inquiry", 18, nr. 4/1998.

Scanned with OKEN Scanner

geometria fractală), refuzul narativităţii şi al interpretărilor metateoretice cu aplicare universală, resurecţia în etică şi antropologie a validităţii şi demnităţii "altuia" – sunt toate indicii ale unei profunde schimbări ca răspuns la criza conceptului modernităţii.

Apare o rejectare a metanarativului, care caută înlăturarea raţiunii manipulative şi a fetişului totalităţii, în vederea întoarcerii la pluralismul stilurilor de viaţă şi al "jocurilor de limbaj". Ştiinţei şi filosofiei li se cere să renunţe la "grandioasele" lor teze şi perspective universaliste şi să se prezinte ca modeste grupări conversative fără a mai avea nostalgia legitimării în sine. După postmodernişti, diferitele realităţi pot coexista şi interpenetra, limita între ficţiune şi realitate, între iluzie şi ştiinţă se estompează. Noua filosofie denunţă raţiunea abstractă a modernităţii şi are o adâncă voinţă de emancipare a omului de sub dominaţia ştiinţei şi tehnologiei. Papa Paul al II-lea consideră că nu mai este nevoie ca biserica să atace scientismul, marxismul şi secularismul liberal pentru că ele şi-au pierdut singure atracţia, timpul lor a trecut şi vor dispărea de la sine. Criza secolului este criza gândirii scientiste care a construit un om fără divinitate, om ce a descoperit singur prin propria cercetare lipsa de sens a existenţei sale tehnicist-consumatoriste[11].

Modernitatea, ca mod de viaţă, a însemnat şi o practică socială bazată pe ştiinţă, tehnicizată, în căutarea inovaţiei şi progresului continuu. Logica societăţii moderne presupune dominarea naturii şi eului uman prin revoluţia tehnic-ştiinţifică. Conceput pozitiv, ţelul modernizării universale presupune raţionalizarea economică, organizarea programatică, determinarea politică, ideologia materialistă. Standardele considerate unice pentru progresul uman impuse imperialist tuturor comunităţilor tradiţionale şi moderne, au dus la criza identităţilor diverse.

Pe de altă parte, conceptul politic al modernităţii presupune un stat birocratic adesea atotputernic, despre care se crede că va putea ajune la forme perfect organizate tehnic şi ştiinţific. Autoritarismul politic naşte uşor totalitarismul, alt semn evident al crizei modernităţii. Conceptul psihologic al modernităţii opune consensului magic sau religioc al comunităţii tradiţionale, existenţa individului cu interese conştientizate, manipulat însă de o exterioritate pe care o percepe ca

11 David Harvey, *The Conditions of Postmodernity,* Oxford UK, Blackwel Cambridge MA, 1989.

Scanned with OKEN Scanner

rațională, dar care îl determină unidimensional până la fatala înstrăinare de esența sa umană.

Conceptul istoric este caracterizat de o temporalitate modernă liniară care se consideră măsurabilă, progresivă, deschisă spre viitor, excluzând timpul tranditional cu dominanța trecutului, cu o ciclicitate mitică. Nevoia indusă de schimbare în sine impune neliniște, instabilitatea, angoasa și stresul provocatoare de criză.

Conceptul estetic al modernității opune creatorul uman dotat cu capacitate și cu potență nelimitată, creaturii subordonate total puterilor divine ale Evului Mediu. Orice om poate să-și manifeste subiectivitatea prin experiment și inovație artistică, ca atare cultura de masă se extinde în dauna celei performante pe baza unei mari mulțimi de reguli și modele stilistice, ce se vor universal-raționale.

2. REALISM ȘI POSTMODERNISM

Ideea realizării unui grupaj de articole[1] pe tema realismului și relativismului în epistemologie s-a născut în urma audierii comunicărilor și dezbaterilor din secția de Filosofia științei (secția 12) la Congresul Mondial de Filosofie de la Brighton. Am solicitat unora dintre cei care au prezentat cele mai incitante și dezbătute intervenții, colaborări pentru „Revista de filosofie" din România. Ne-au răspuns cu interes: I. Niiniluoto, H. Siegel, A. Polikarov, C. Dilworth. Odată obținute textele, ele au fost rapid traduse în limba română cu ajutorul unui grup de tineri filosofi ai științei și au fost predate redacției „Revistei de filosofie". Respectivele articole nu mai sunt astăzi inedite (ele au fost publicate în străinătate), dar întrucât bibliografia și calendarul dezbaterilor filosofice înscrie în continuare la loc important confruntări între perspectiva realistă și cea numită tot mai frecvent post-modernistă (adică cea anti-realistă, subiectivistă, instrumentalistă, pluralistă) ele rămân caracteristice pentru evoluția actuală a concepțiilor epistemologice și merită a fi cunoscute.

1. Vezi Angela Botez, *Realism și postmodernism*, în „Revista de filosofie nr. 1/1990.

Scanned with OKEN Scanner

Ilustrative pentru aceeași înfruntare au fost și alte comunicări de filosofia științei prezentate la Brighton, dintre care amintim: *Schimbarea perspectivelor epistemologice în cercetarea cunoașterii științifice* (I. Hronsky – Ungaria). *Tomismul și fizica modernă* (The Earl of Halsbury – Anglia); *Realismul științific și Tratatul lui Maxwell* (E. Mc.Kinnon – S.U.A.), *Suprapunerea stărilor cuantice: ficțiune sau realitate?* (M. Bunge – Canada), *Relativismul și fundarea științei* (G. Munevar – S.U.A.), *Subdeterminarea în știință și filosofie* (T. Van den Brink – Olanda), *Studiul elementelor literare din textele științifice* (I. Bulholf – Olanda), *Realismul științific* (Chattopadhyaya – India), *Divorțul între știință și filosofie* (H.P. Cunningham – Canada).

La ora actuală se poate sesiza faptul, explicitat de altfel și în literatura de specialitate că viziunile pe care le-a adoptat filosofia în general și filosofia științei în special se împart în ultima vreme în două categorii: obiectiviste, absolutiste, realiste, universaliste, pe de o parte și subiectiviste, relativiste, antirealiste, istoriciste, pe de altă parte. Recentele atacuri împotriva obiectivismului și realismului sunt date de constructivism și textualism, de hermeneutică și noul pragmatism, orientări emise de pe poziții așa numite relativiste de tipul celor ale lui Foucault, Derrida, Rorty, Lyotard, Unger. În timp ce filosofia realistă continuă să susțină în principiu existența unei realități obiective, cognoscibile, independente de gândire care ar cuprinde nu numai structura obiectului ci și paternul metodei de cunoaștere, orientările post-moderniste presupun și o raportare contextuală a realității la ficțiune, a descrierii la interpretare negând posibilitatea accesului dincolo de text. În cadrul filosofiei realiste unele curente acceptă doar structura obiectivă a fenomenelor naturii și existența obiectivă a matricilor matematice ale metodei, dar nu și realismul moral și obiectivitatea evaluativă atemporală în istorie, pe când altele acceptă și realismul moral și obiectivitatea istorică. Există de asemenea autori care pornesc de la viziuni contextualiste asupra cunoașterii dar speriați de relativism trec la un soi de transcedentalism realist.

Dincolo de realismul unui Niiniluoto[2], Newton-Smith, Lugg, Watkins, Kraewski și relativismul lui Kuhn, Gutting, Laudan, Hahlveg, Siegel; dincolo de internalismul lui Pollock și externalismul

2 I. Niiniluoto, *Varieties of Realism*, Simposium of the Foundation of Modern Physics, Joensuu, Finlanda, 1987, W. Alston, *Yes Virginia There is a Real World*, P.A. of the American Philosophical Association/1979.

Scanned with OKEN Scanner

lui Parfit se pot sesiza orientări holist-complementariste, naturaliste, beyondiste, post-iste reprezentate de un Van Fraassen, A. Fine, A. Boersema, C. Dilworth.

Compatibil cu materialismul, cu idealismul obiectiv, cu dualismul, realismul a fost şi este incompatibil cu solipsismul, fenomenalismul, pozitivismul logic, instrumentalismul. Tezele pe care le susţine realismul astăzi sunt în general următoarele: 1. Cel puţin o parte din realitate este ontologic independentă de gândirea umană; 2. Adevărul ca relaţie semantică între limbaj şi realitate, în sensul dat de versiunea modenă tarksiană a teoriei corespondenţei, are ca indicator optim cercetarea sistematică care foloseşte metoda ştiinţei; 3. Conceptul adevărat sau fals este aplicabil în principiu la toate produsele lingvistice ale cercetării ştiinţifice incluzând datele observaţionale, legile şi teoriile; 4. Adevărul împreună cu alte utilităţi epistemice reprezintă scopul esenţial al ştiinţei; 5. Adevărul nu este uşor accesibil şi chiar cele mai bune teorii pot să nu fie adevărate, dar există posibilitatea de a ne apropia de adevăr şi de a face previziuni raţionale asupra progresului cognitiv; 6. Cea mai bună explicaţie pentru succesul practic al ştiinţei constă în afirmaţia că teoria ştiinţifică fiind în fapt aproximativ adevărată este raţional să crezi că uzul metodei ştiinţifice va duce la progresul cognitiv.

Prima teză distinge realismul ontologic de idealismul subiectiv, fenomenalism, pragmatism şi pozitivismul logic. Teza a doua separă realismul semantic de pragmatism, anarhism epistemologic, descriptivism şi instrumentalism. Teza a treia separă realismul metodologic de teoriile care înlocuiesc adevărul ca scop al ştiinţei cu alte scopuri cum ar fi: predicţie plină de succes, simplicitate, abilitatea rezolvării problemelor, adecvarea empirică (Kuhn, Laudan, Fraasen). Tezele a patra şi a cincea disting realismul critic de scepticism în înfruntarea dintre Popper, Bunge, Sellars, pe de o parte şi Hacking, Dummett, Goodman, pe de alta. Există şi aşa numitul semi-realism (Half-realism) reprezentat de McMullin care sugerează că legile teoretice sunt propoziţii metaforice ce nu pot fi propriu-zis adevărate sau false, sau de Cartwright care susţine realismul entităţilor în explicaţia cauzală dar neagă realismul legilor teoretice. Se mai vorbeşte şi de realism intenţional, retenţionist sau holist.

Se pare că la ora actuală linia principală de despărţire între orientările epistemologiei nu se mai situează între poziţii analitice şi neanalitice. Astăzi se remarcă mai degrabă o reacţie a filosofiilor

Scanned with OKEN Scanner

subiectivist-relativiste împotriva „filosofiilor grave" cum le numeşte Sosa[3], filosofii care se fundamentează pe tradiţia platonică a realismului obiectiv şi cred în obiecte reale ale cunoaşterii şi metode obiective ale raţiunii. Diverse orientări relativiste critică concertat fundaţionismul şi mai ales încercarea de legitimare a adevărului universal. Neopragmatismul susţine, de pildă, că nu găsim nimic izolabil faţă de cultură. Căile optime de a acţiona se pot găsi numai pe baza succesului şi eficienţei actelor umane şi nicidecum prin referire la standarde unice. Fiecare membru al comunităţii depinde de gândirea şi vocabularul celorlalţi, după cum toţi ceilalţi depind de el. Realismul respins de postmodernişti nu va fi înlocuit însă de idealism sau alte monisme neutrale tradiţionale. Mersul împotriva filosofiei, susţine Derrida, nu înseamnă întoarcerea paginii unei filosofii rele ci un alt mod de a gândi filosofia. Afirmaţia „nu există nimic decât scrierea" arată că trebuie să şi citim scierea, oricare ar fi ea, literară, ştiinţifică, filosofică, în alt mod. Un exemplu de negare a filosofiei grave apare la Deleuze: „subiectul nu e centrul ci periferia, el nu e fixat prin identitate ci este definit prin stările prin care trece"[4]. Neopragmatiştii susţin că nu resping realismul în favoarea altui „ism", pentru ei termenii discuţiei ontologice trebuie să dispară. De aceea şi refuză să se refere la statutul ontologic al comunităţii de vederi.

Construirea vocabularului şi a culturilor aşa cum o concept textualiştii presupune o referire inter şi intra-textuală[5], noţiunea de statut ontologic nu are sens. Este înlăturată de asemenea noţiunea de necesitate metafizică şi altele de acelaşi tip. După unele poziţii textualiste „cuvântul nu e doar începutul, el este totul"[6]. Derrida susţine că nu există nimic dincolo de text, iar ecoul ideilor sale poate fi sesizat în introducerea lucrării lui R Rorty *Consecinţele pragmatismului*[7], unde se arată că realismul ar susţine că adevărul filosofic

3 E. Sosa, *Serious Philosophy and Freedom of Spirit*, in „The Journal of Philosophy" vol. LXXXIV, nr. 12/dec. 1987.

4 G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus Capitalism Schizophrenia*, Minneapolis, Univ of Minnesota Press, 1983, p. 20

5 A. Danto, *Philosophy and Literature*, in Proceedings of the American Phil. Association LVIII, 1/1984.

6. J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, 1976.

7. R. Rorty, *Consequences of. Pragmatism*, Minneapolis, Univ of Minnesota Press, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

există numai pe baza intuiției, că orice text nu acceptă acest lucru apropiindu-se mai degrabă de textualism, după care numai conversația poate exista fără sfârșit, iar angajamentele epistemologice numai aici își au rostul. După părerea larg susținută de filosofiile antirealiste, dihotomia carteziană se cere înlăturată după care se va găsi o cale de oglindire a lumii pe baza reușitelor acțiunii. Se realizează astfel solidaritatea între ființele umane. Aceste păreri merg împotriva admiterii posibilității calculului algoritmic și în favoarea unor judecăți deliberative asupra valorilor practice și teoretice ale umanității, susținând că filosofia obiectivist-realistă s-ar fi dovedit total lipsită de succes și ar fi cazul să se renunțe la ea, mai ales la pretențiile epistemologiei care au generat himerele realiste pivind posibilitatea dobândirii în timp a adevărului unic.

La ora actuală o serie de gânditori încearcă să realizeze stabilirea unor criterii secvențiale de fundamentare a valorilor. Astfel, Kuhn vorbea de determinări paradigmatice pentru știință, iar Gadamer le exindea la toate formele de viață socială și cultură. Problemele omenirii nu se pot rezolva algoritmic, susțin post-moderniștii, deoarece factorii cruciali ai acțiunii sunt incomensurabili. Rațiunea deliberativă se constituie în funcție de un anumit grup. Comunitatea presupune un eu colectiv care impune solidaritatea ca adevărat sens al vieții. Tematica „filosofiei solidarității" concepută de Bernstein[8] a fost preluată din lucrările lui Arendt, Gadamer, Habermas, Rorty. Neomodernismul nu acceptă nimic izolabil de scopul în care construim faptele de cultură. În acest proces noi nu facem altceva decât să producem modalități mai bune de a acționa. După R. Rorty, oamenii au intuiția că adevărul ar fi mai mult decât asertibilitate, iar durerea altceva decât o stare a creierului, deoarece au fost educați pe baza acestor idei. De aceea disputa realism-neopragmatism se duce astăzi cu privire la statutul unor intuiții și cu privire la necesitatea ca ele să fie respectate sau înlăturate. Neopragmatismul admite că aceste intuiții sunt atât de adânci pe cât susține realismul, dar apoi se întreabă ce facem cu ele, le înlăturăm sau căutăm vocabularul care le justifică? în cultura post-filosofică se afirmă că rolul filosofiei nu constă în a răspunde la întrebări despre relația gândirii cu ceva din afară. La acest final de secol, susține Rorty, filosofii regăsesc sensul culturii ca joc al celor mai înalte posibilități umane. Jocul interpretărilor ar fi, în viziunea

8 R. Bernstein, *Beyond Obiectivism and Relativism*, Philadelphia, 1983.

Scanned with OKEN Scanner

textualismului şi neopragmatismului, speranţa pentru o viaţă mai bună a omenirii. Tradiţia culturală se cere deconstruită în favoarea a ceva mai funcţional. Considerată ca o „diasporă de instituţii de publicaţii şi tehnici, de societăţi, şcoli şi mişcări" cultura (ştiinţa de asemenea) nu conţine în sine o orientare spre obiectivitate şi progres. Raţiunea tradiţională bazată pe algoritmi şi axiome nu se mai dovedeşte credibilă, faptele relevante se cer înlocuite cu valori relevante, realitatea obiectivă cu comunitatea dialogică, obiectivitatea cu solidaritatea. O raportare interesantă la aceste puncte de vedere post-moderniste o găsim la Habermas[9]. El subliniază că primul filosof pentru care paradigma modernităţii în cunoaştere a devenit o problemă s-a dovedit a fi Hegel, primul care consideră raţionalitatea drept principiul subiectivităţii. Pe altă linie se adaugă concepţia lui Nietzsche, care concepe raţiunea ca un instrument de adaptare a speciei. Astfel de idei au fost continuate de Foucault, Heidegger, Derrida, care apar drept critici ai filosofiei occidentale a conştiinţei.

Aderând până la un punct la ele, Habermas observă că mulţi autori contemporani nu au mai luat ca bază de plecare experienţa subiecţilor care comunică lingvistic şi unde raţiunea este mereu prezentă. Răspunzând criticilor post-moderniste şi post-structuraliste, precum şi celor emise de Lyotard care vedea în orice apărare a idealurilor iluministe: raţionalitate, autonomie, consens, o raliere la discreditata raţionalitate occidentală, Habermas arată de ce critica radicală a raţiunii duce la aporii, paradoxuri şi absurdităţi. Paradoxul fundamental apare în urma faptului că deconstructiviştii folosesc mijloacele pe care le acuză. Pentru a scăpa de jocul justificării, descontructivismul creează conştient un limbaj ce plasează paradoxul, aporia şi absurditatea în centrul atenţiei. Cu toate criticile aduse logicii identităţii şi chiar după conceperea limbii ca retorică (Rorty, de pildă, susţine că argumentaţia nu mai trebuie privită în sensul clasic ca înşiruire raţională de afirmaţii), procedurile filosofiei post-metafizice şi post-fundaţionaliste, arată Habermas, ajung până urmă tot la folosirea testelor de coerenţă.

Pe această linie, pe care o putem numi şi în filosofia ştiinţei, post-modernistă, o serie de autori se ocupă direct de critica noţiunilor de adevăr, raţionalitate şi identitate, cerând înlăturarea poziţiei

9 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Twelve Lectures (trans. în engleză), Cambridge, Mass. Mit. Press, 1987.

Scanned with OKEN Scanner

fundaţioniste care consideră valabilă o singură interpretare a cunoaşterii ştiinţifice. După părerea noilor orientări lumea ştiinţei trebuie lăsată să vorbească fără a i se aplica concepte artificiale ca raţionalitate unică şi justificare a adevărului. în seria concepţiilor de acest tip se înscrie cea a lui J. Hacking[10], care în urma unei îndelungi colaborări cu fizicienii de la Stanford ajunge la concluzia că viaţa reală a ştiinţei diferă de fanteziile epistemologilor cu privire la noţiuni vagi şi controversate cum ar fi raţionalitate, adevăr, verificare. După părerea sa manipulabilitatea şi măsurabilitatea sunt condiţii suficiente pentru ca o teorie să fie crezută. De aceea problema apropierii de adevăr se cere reformulată în termenii condiţiilor suficiente pentru o bună aproximare a unui model cognitiv, care să permită supravieţuirea ştiinţei pe baza succesului din acest model se cere exclusă şi noţiunea controversată de observabilitate pe baza căreia, de altfel, nici nu se poate stabili realitatea existenţei unei entităţi. Faptul că nu putem vizualiza curbura spaţiului nu este o dovadă că ea nu există, ci că structura organelor noastre de simţ surprinde o realitate ce respectă geometria euclidiană. Pe aceeaşi linie care cere a se lăsa ştiinţa oamenilor de ştiinţă merge şi concepţia Noii Atitudini Ontologice a lui A. Fine[11]. El susţine că ştiinţa nu are nevoie de interpretări filosofice, ci doar de descrierea naturalistă a fenomenelor şi că trebuie lăsate faptele să vorbească. Diferenţele de interpretare în ştiinţă apar datorită înţelegerii specifice a faptelor determinată de atitudinea subiectului. A. Fine propune un fel de a treia cale căutând să reziste tentaţiei de a pune întrebări ontologice propune noi interpretări cu privire la istoria şi practica ştiinţifică. De fapt NOA este o concepţie care încearcă să elimine jargonul realist evitând referirile ontologice la adevăr. Aceeaşi poziţie o are şi Folse[12] în încercarea de a interpreta concepţia lui Bohr. Acesta respinge ideea că atomii ar fi ficţiuni (instrumentalism) sau interacţiuni observaţionale (microfenomenalism). Folse susţine un realism clasic slab şi un realism cuantic tare, pe baza cărora aceeaşi realitate produce două manifestări fenomenale

---

10 J. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983

11 A. Fine, *The Natural Ontological Attitude*, în J. Leplin (ed) *Scientific Realism*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984.

12 H. Folse, *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*, North-Holland, Amsterdam, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

diferite ce pot fi gândite perspectival diferit. Este evident că teoria cuantică demolează unele in conceptele dragi simţului comun cu privire la natura realităţii şi a adevărului. Prin estomparea distincţiei între subiect şi obiect, cauză şi efect ea introduce un element de destabilizare puternică în perspectiva noastră realist-ştiinţifică asupra lumii. D. Bohm scria că schimbarea relevantă în ordinea descriptivă care are loc odată cu apariţia teoriei cuantice, se referă la faptul că analiza lumii în părţi autonome existente separat, dar funcţionând în interacţiune, cade. Diviziunea intuitivă a realităţii în subiect şi obiect, în lumea externă şi internă, în corp şi suflet nu se mai susţine.

În aceeaşi perspectivă de tip post-modernist se pot înscrie şi orientările externaliste în filosofia ştiinţei anume cele al lui Nozick, Dretske, Clarke care confruntându-se cu internalismul lui Kripke, Bonjour, Pollock susţin că indicatorul reliabilităţii (încrederii) este suficient pentru ştiinţă. Ideea deosebirii între poziţia justificaţionistă şi cea a reliabilităţii a apărut prin 1921 la Ramsey şi a mai fost susţinută de atunci de Unger, Armstrong, Dretske[13] relevă că orice cunoaştere reprezintă credinţa produsă pe bază de informaţii. Teoria, pretinde el, nu poate să depindă de un concept nenatural cel al justificării epistemice. După Nozick[14], cunoaşterea ca o cale particulară de a ne conecta la lume reprezintă doar o urmă, un drum, o pistă de autoconştientizare a însuşirii naturii de către om. Filosofia ştiinţei se îndreaptă astfel spre o serie de convergenţe noi cu antropologia, axiologia şi sociologia, cu literatura chiar. În cadrul Congresului de la Brighton, abordându-se relaţiile între filosofie şi literatură s-au căutat izvoarele post-modernismului la Nietzsche, Derrida, Levinas, Adorno şi Benjamin. Un colocviu al Centrului de cercetări pentru Filosofie şi Literatură, avându-i drept participanţi pe P. Ricoeur, L. Quinton şi S. Sutherland, a dezbătut idei din lucrările post-moderniste ale lui Paul de Man, *Orbirea* şi *în cadrul rezistenţei la teorie*, din cele ale lui Christopher Norris, *Cotitura deconstructivă, încercări în retorica filosofică. Contestarea facultăţilor, Filosofie şi teatru după deconstuctivism, Deconstrucţie şi critica ideologiei estetice*. Noutatea perspectivei în care

13 F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Massachusett Press, 1981

14 R. Nozick, *Philosophical Explanation*, Cambridge Massachusett Press, 1981.

Scanned with OKEN Scanner

este gândit raportul cunoaştere-context de către post-moderniști influențează orientările din filosofia științei. Sesizarea analogiilor textualiste între știință și literatură aduce în atenție faptul că nu avem o singură realitate științifică, cum se credea, ci mai multe realități posibile prezentate de interpretări divergente. În ultimele decenii gândirea filosofică occidentală a fost de natură reducționistă întrucât s-a dezvoltat pe baza patternului fizicii mecanice. Prin negarea existenței valorilor, a sensului și a scopului în interacțiunea forțelor naturii, scria A. Koestler[15], atitudinea reducționistă s-a extins dincolo de granițele științei la întregul climat cultural și politic. Odată cu mecanica cuantică fizicienii au abandonat reducționismul acceptând că există modalități diferite de a interpreta aceeași realitate. Atacurile împotriva realismului și anti-realismului se datorau intenției autorilor de a elimina interpretările ontologice. Faptele trebuie să vorbească singure subiecților, fără medierea conceptelor moderne: observație, adevăr, rațională universală. Și în știință diferențele apar în funcție de perspectiva de citire a „textului naturii". În direcțiile noi amintite, filosofia științei a fost dirijată de numeroasele descoperiri și mutații din știința contemporană, mai ales din fizică și biologie.

Tot mai frecvent se vorbește astăzi în filosofia științei despre: discontituitate, descentrare, nedeterminare, convenție, estomparea delimitărilor nete, pluralitate de lumi și interpretări, relația cu istoria cunoașterii, cu vocabularul și constructele lingvistice, despre renunțarea la dihotomii, precum dihotomia analitic-neanalitic, sincronic-diacronic, fapt ce semnifică cu evidență aderarea la orientarea post-modernistă care se opune valorilor modernismului: scepticismul, materialismul și gândirea calculatorie[16]. Identitățile sunt puse în discuție, iar unitatea lumii este fragmentată, surprinsă mozaicat. De la slăbirea realismelor tari, de pildă sub forma fundaționalismului informal, care acceptă orizonturi perspectivale, obiecte intenționale și nonreducționismul naturii; prin susținerea așa-ziselor onotologii înmuiate, care încearcă vindecarea filosofiei de boala modernistă a fundaționismului plasând adevărul în domeniul experienței umane și până la refuzarea totală a oricăror încercări de

15 A. Koestler, *Janus: Assuming Up*, London, Hutchinson, 1978.

16 G. Vattimo, *The End of Modernity, Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, Oxford, Blackwell, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

abordare a fundamentelor stabile pentru cunoaştere şi limbaj, toată gama problemelor filosofiei post-moderniste apare astăzi în dezbaterile de epistemologie şi filosofia ştiinţei. Se conştientizează chiar faptul că o serie dintre crizele gândirii occidentale care au provocat deconstructivismul actual s-au născut datorită mutaţiilor ştiinţifice ce au impus concepte precum relativitatea, complementaritatea, cibernetica, sistemismul.

În perspectiva post-modernităţii rolul intelectualilor se schimbă şi el. Dacă în perioada modernă când exista credinţa că gândirea poate fi condusă spre adevăr, intelectualul era considerat conducător de opinie, cel care stabilea regula, metoda, calea de orientare justă a opiniilor comunităţii în lupta pentru cunoaştere; astăzi în reţeaua lumilor posibile, a multiplelor sisteme de valori şi credinţe, el poate fi doar interpretul, susţinătorul conversaţiei, cel ce intervin în înfruntarea opiniilor de o parte sau de alta.

Considerăm semnificative şi foarte percutante pentru caracterizarea lumii ideilor contemporane, ale filosofiilor ştiinţei inclusiv, unele observaţii despre „metoda de a ajunge la un adevăr probabil printr-o serie de erori sigure"[17] desprinse din cartea lui Umberto Eco „Numele trandafirului", cu prezentarea cărora ţinem să ne încheiem articolul: „Dezlegarea unei taine nu este acelaşi lucru cu deducerea adevărului de la principiile prime şi nu se potriveşte nici cu adunarea mai multor date particulare pentru a ajunge la o lege generală. Înseamnă mai degrabă că te găseşti în faţa uneia, sau a două, sau a trei date particulare care la prima vedere nu au nimic comun una cu alta şi încerci să-ţi închipui dacă poţi evita atâtea cazuri ale unei legi generale, pe care încă nu le cunoşti şi care poate că n-au fost enunţate niciodată...". „Sunt virtuţi teologale credinţa în existenţa posibilului, nădejdea că posibilul există, caritatea pentru cei ce cred că posibilul există, posibilul care lasă doar amprente, uneori el lasă impresii în mintea noastră care sunt semne ale lucrurilor... Cercetarea legilor explicative în faptele naturale se desfăşoară în chip întortocheat. În faţa unor fapte inexplicabile tu trebuie să încerci să-ţi închipui multe legi generale ale căror legături cu faptele de care de ocupi nu le vezi încă; şi deodată în legătura neaşteptată dintre un fapt, un rezultat şi o lege ţi se întrezăreşte o judecată care ţi se pare mai convingătoare

17 Umberto Eco, *Numele trandafirului* (trad. în lb. rom), Cluj, Ed. Dacia, 1984, p. 304, 316, 305.

Scanned with OKEN Scanner

decât altele. Încerci să o aplici la toate cazurile asemănătoare să o folosești ca să obții previziuni din ea și descoperi că ghicișești. Dar până la sfârșit nu vei ști niciodată ce predicate să introduci în felul tău de a gândi și pe care să le lași de-o parte".

3. KANTIANISM ȘI POSTMODERNISM

Vom încerca să relevăm acum* de ce credem că o parte din ceea ce se petrece astăzi în epistemologie și filosofia postmodernă are legătură cu ideile *Criticii facultății de judecare.* În primul rând pentru că perspectivele prezente în lucrarea kantiană (asupra interacțiunii legiferărilor intelectului cu cele ale rațiunii, asupra înțelegerii finalității ca principiu a priori al facultății de judecare, asupra relației sentimentului de plăcere cu conceptul de finalitate a naturii, asupra reprezentării logice și estetice a finalității naturii) constituie la ora actuală teme principale cu privire la care au loc în filosofia continentală numeroase dezbateri și teoretizări producătoare ale unei resurecții a apriorismului, transcendentalismului și finalismului de tip kantian, însă dintr-un nou unghi de vedere[1].

Astfel, despre specificul intelectului uman prin care devine posibil pentru noi conceptul de scop al naturii, deci finalismul, Kant nota: „Esențialul din prefața la *Critica facultății de judecare* se referă la acea specială și curioasă presupunere a rațiunii noastre cum că natura, în diversitatea produselor ei, a admis oarecum arbitrar și în vederea înțelegerii noastre o anumită adaptare la îngrădirea facultății de judecare prin simplificarea și armonizarea, accesibile nouă, a legilor ei și prin înfățișarea nesfârșitei varietăți a modelelor ei după o anumită lege a continuității care face posibilă înlănțuirea lor sub câteva concepte specie — fără a săvârși aceasta pentru că am recunoaște o asemenea finalitate drept necesară în sine, ci pentru că avem trebuință de ea, fiind astfel îndreptățiți s-o adoptăm și s-o folosim chiar a priori atât de mult cât ne putem întinde cu ea"[2]. Astfel că facultatea de

* O variantă a acestui paragraf a apărut în *Studii de istoria filosofiei universale*, București, Ed. Academiei, vol. 12.

1. Vezi Angela Botez, *Critica facultății de judecare și resurecția apriorismului în filosofia științei contemporane*, în „*Revista de filosofie*", nr. 3-4/1991.

2. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 389.

Scanned with OKEN Scanner

judecare statorniceşte un principiu pentru experienţă ca sistem şi deci în vederea propriului său exerciţiu: „Natura se orientează după intelectul nostru". Natura îşi specifică legile generale în legi particulare potrivit cu structura unui sistem logic ce vine în interesul facultăţii de judecare şi anume finalitatea naturii. Facultatea de judecare schematizează a priori ideea de natură în genere, aplicând apoi schema la fiecare sinteză empirică. Există o finalitate subiectivă a naturii – estetică şi una obiectivă – teleologică. Finalitatea obiectivă stă la temelia posibilităţii interne a obiectului sau la temelia posibilităţii relative a efectelor sale exterioare. Finalitatea obiectivă este lipsită de intenţie ea neputând fi atribuită decît naturii. Scopurile din natură alcătuiesc o ierarhie, scop în sine fiind doar omul întrucât posedă facultăţi suprasensibile raţiune, libertate şi capacitate de a-şi da singur scopuri. Natura alcătuieşte un sistem finalist complet, ierarhia de scopuri având un ultim temei. Ordinea scopurilor o stabileşte divinitatea care are inteligenţă arhitectonică.

În *Critici* Kant descrie experienţa de sine a omului în care gândirea reflexivă încorporează gândirea determinativă, în familia facultăţilor de cunoaştere superioare există un termen mediu între intelect şi raţiune — facultatea de judecare – care are un principiu a priori propriu: de a accepta legi realizînd trecerea de la facultăţi de cunoaştere pure la facultăţi de cunoaştere practice, de la domeniul conceptelor naturii la domeniul conceptelor libertăţii.

La Kant conceptul de finalitate a naturii, concept a priori al facultăţii de judecare, se numără printre conceptele naturii, dar numai ca principiu regulativ al facultăţii de cunoaştere, iar judecata estetică asupra anumitor obiecte (ale naturii sau artei) care dă naştere acestui concept este un principiu constitutiv relativ la sentimentul de plăcere sau neplăcere. Spontaneitatea acordului în jocul facultăţilor de cunoaştere conţine cauza acestei plăceri şi face conceptul respectiv apt să mijlocească legătura cu domeniul conceptului naturii sau acela al conceptului libertăţii. Plăcerea adecvării teleologice cultivă receptivitatea sufletului pentru sentimentul moral. „Scopului final îi este asociată o satisfacţie intelectuală pură produsă de obiect"[3], subliniază Kant. Este necesar, arată el, ceva care să atragă atenţia asupra finalităţii naturii pentru intelectul nostru, un studiu care să subsumeze legile eterogene ale naturii, dacă este posibil, unora superioare deşi tot

3. *Ibidem*, p. 92.

Scanned with OKEN Scanner

empirice. Atunci cînd subsumarea reuşeşte se obţine plăcere din acordul acestor legi, acord pe care noi îl considerăm doar întâmplător. Ne-ar displace total, observă Kant, „o reprezentare a naturii prin care ni s-ar prezice că în cazul celei mai neînsemnate cercetări care depăşeşte experienţa comună ne-am lovi de eterogenitatea legilor naturii, care ar face imposibilă pentru intelectul nostru subsumarea legilor particulare sub legi empirice generale deoarece aceasta ar contrazice principiul specificării subiectiv – finale a naturii în genurile ei"[4]. Este o cerinţă a facultăţii de judecare de a proceda conform principiului adecvării naturii la facultatea noastră de cunoaştere.

La Kant intelectul nu are legi din natură, el prescrie legi naturii, deoarece omul nu reprezintă un simplu produs al naturii ci condiţia existenţei experienţei naturii. La Kant entităţile apriorice transcendentale care încadrează cunoaşterea sunt logice, nu psihologice, formale, nu materiale.

Renaşterea apriorismului în epistemologia contemporană nu urmează însă întocmai calea kantiană. Se pot remarca o serie de intruziuni ale nativismului aşa cum a existat el la Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, sau ale apriorismului biologic al lui Spencer, ale fenomenologiei husserliene. Dar cele mai importante făgaşe prin care apriorismul pătrunde astăzi în gnoseologie sunt gândirea lui Wittgenstein şi a lui Heidegger. Se discută dacă autorii fenomenologi contemporani reprezintă sau nu poziţii semnificative în procesul revenirii kantianismului sub aspectul apriorismului sau transcendentalismului. Se susţine despre Wittgenstein că ar fi unul dintre cei mai semnificativi filosofi implicaţi în continuarea revoluţiei copernicane realizate de Kant. După părerea exegetului operei lui Wittgenstein D. Pears[5] filosofia lingvistică este al doilea val al filosofiei critice întrucît abordează limbajul aşa cum Kant a abordat gîndirea. Formele de limbaj joacă acelaşi rol ca şi aparatul transcendental al cunoaşterii. Formele de gândire sunt chiar dependente de formele de limbaj şi formele de viaţă. Un alt comentator, K. Mandel[6], consideră că Wittgenstein a produs nici mai

4. *Ibidem*, p. 83.
5. David Pears, *Wittgenstein*, Londra, Collins, 1971, p. 28.
6. Russ Mandel, *Heidegger and Wittgenstein. A Second Kantian Revolution*, în M. Murry, ed. *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, YUP, 1978.

Scanned with OKEN Scanner

mult nici mai puţin decât următoarele două critici în continuarea celor trei realizate de Kant şi anume *Critica limbajului pur* în *Tractatus* şi *Critica limbajului practic* în *Investigaţii filosofice*. St. Cavell[7] observă că dacă la Kant filosofia nu are sarcini empirice ci doar de investigare a structurilor formale care dau posibilitatea experienţei, la Wittgenstein orice cunoaştere este gramaticală adică nu are loc asupra fenomenelor ci asupra posibilităţii fenomenelor. Jocurile de gîndire si de limbaj nu se fundamentează în experienţă ci în forme a priori de limbaj si de viaţă. Wittgenstein arată că formele elementare originale de activitate si de exprimare sunt strâns legate între ele. În jocurile de limbaj ale copilului se observă clar anomalii, contradicţii şi conflicte ale modului de viaţă. Logica jocurilor de limbaj constituie sâmburele dogmatic al formelor de viaţă, platforma de intersubiectivitate pe care se bazează exprimarea lingvistică. În lucrarea sa *Despre certitudine*, Wittgenstein relevă că în cunoaşterea unor forme de activitate şi a jocurilor de limbaj ce li se asociază, certitudinea apare ca un sentiment ce condiţionează posibilitatea comunicării. Certitudinea nu este produs al experienţei şi nu este independentă de contextul activităţii şi exprimării fiind intrinsecă acestuia. Ideea ne trimite direct la locul „puterii de judecată“ a lui Kant în contextul oricărei cunoaşteri. Cunoaşterea a ceea ce Wittgenstein numeşte gramatică este similară cu cunoaşterea a ceea ce Kant numeşte transcendental. De altfel, Kant are în opera sa referiri explicite la analogia formelor de înţelegere cu cele gramaticale. Ştiinţa logicii reprezintă la el o gramatică universală. De aceea se poate spune că a existat la Kant o anticipare a filosofiei lingvistice pe linia transcendentalismului fenomenologic, a contextualismului existenţial cultural, al holismului semantic. Fiecare din aceste orientări prezintă astăzi remarcabile reveniri la diverse aspecte ale apriorismului cu evidente origini în mentalitatea kantiană. Semnificativă apare întoarcerea spre subiectivitatea în sine, dar cu intenţia de a-i observa viaţa în ansamblu, nu numai în ce priveşte aparatul ei logic formal. Wittgenstein extinde astfel necesitatea a priori-ului la întreaga experienţă nu numai la cognitiv ci şi la lumea durerilor, a mirosurilor, a gusturilor, culorilor care nu se lipsesc nici ele de gramatici înnăscute. Formele de viaţă, jocurile de limbaj, structurile faptelor si acţiunilor sunt considerate transcendentale. Propoziţiile gramaticale ale lui Wittgenstein au similitudini cu a priori-ul sintetic

7. Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say*, New York, Scribner's, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

kantian. De aceea şi la el filosofia apare nu ca o teorie despre fapte sociologice si psihologice, ci ca o descripţie fenomenologică a formelor de viaţă care le fac posibile. În 1929 Wittgenstein[8] exprimă explicit trecerea sa de la atomismul logic care susţine independenţa propoziţiilor (atacând pe Russell, Ogden si Richards pentru doctrina lor a relaţiilor externe) la teoria intenţionalităţii şi a relaţiilor interne.

Încercarea lui Wittgenstein de a separa psihologia de filosofie se leagă direct de căutarea unei căi de a evita exacerbarea preocupărilor pentru aflarea naturii proceselor de gândire întrucât, după părerea sa, prin utilizarea limbajului psihologic în filosofie s-a născut mitul interiorităţii. Wittgenstein încearcă să demonstreze că experienţele conceptuale nu pot da o imagine asupra fenomenelor ci doar asupra condiţiilor de posibilitate a fenomenelor dintre care una ar fi spaţio-temporalitatea. Analizând vocabularul referitor la stările şi procesele psihice mentale el constată că acesta ar impune anume supoziţii ciudate întrucât referinţa este totdeauna privată, inaccesibilă şi netransmisibilă. Criticând mentalismul Wittgenstein nu contestă specificul proceselor mentale, dar susţine imposibilitatea unui limbaj care să le exprime, pentru că, ar trebui să fie un limbaj propriu doar unei singure persoane. Datorită complexităţii sale logica limbajului nu poate fi descrisă, pot fi surprinse doar reguli similare cu cele de la jocul de şah, care determină jocurile de limbaj. Existenţa cunoaşterii este determinată de aceste jocuri.

Analizând tot dintr-o perspectivă ludică conceptul existenţial al ştiinţei M. Heidegger[9] sublinia că domeniile ştiinţelor sunt cu desăvârşire separate, fiecare abordându-şi obiectul în mod diferit. A pierit, susţine filosoful german, înrădăcinarea ştiinţelor în temeiul esenţei lor, discursul unitar asupra esenţei ştiinţei fiind posibil numai dacă se referă la atitudinea fundamentală pe care ştiinţa o pune în joc şi care reprezintă un fel de a fi al existenţei numite om. Ştiinţele sunt, după Heidegger, feluri de a fi ale *Dassein*-ului prin care omul se raportează la fiinţarea care nu este el însuşi. Heidegger s-a ocupat explicit de ceea ce poate fi „ideea de ştiinţă în general", susţinând că

8. Ludwig Wittgenstein, *A Lecture on Ethics* (1929), publicată în „Philosophical Review" 74/1965.

9. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929; *Kant and the Problem of Metaphysics* (trad. Engleză), Indiana Univ. Press, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţa ar fi modalitatea raportării cognitive la fiinţare în cadrul unei „modalităţi de a fi" care nu e specifică decît omului, adică „existenţei". La Heidegger nici piatra, nici planta, nici animalul nu au existenţă, „există" doar omul pentru că existenţa presupune la el două determinări: faptul de a fi în lume şi libertatea. Aceste două caracteristici implică continuu o raportare dezvăluitoare la fiinţarea intramundană care este iniţial prereflexivă, preconceptuală, preştiinţifică, preontologică. Înţelegerea orientată către ce anume şi cum anume este fiinţarea, deci către logosul lui *ón*, survine prin raportarea dezvăluitoare de ordin cognitiv la fiinţare, deci prin ştiinţă. După Heidegger legile gândirii şi limba sunt ecoul al unei prealabile deschideri a fiinţei. Ceea ce este reuşită în om trimite la mişcările de retragere şi dăruire ale fiinţei, la neîncetatul lor joc de lumini şi umbre, la dialectica sofisticată a ascunderilor şi dezvăluirilor ei.

Tradiţia fenomenologică transcendentală diferă totuşi de clasicismul kantian prin îndepărtarea ego-lui transcendental şi prin accentuarea intersubiectivităţii modelelor noncognitive înăscute ale experienţei. Există o diferenţă şi între logica transcendentală kantiană care este logică a înţelegerii universale şi gramatica wittgensteiniană care reprezintă sistemul de reguli pentru semnificare. Logica lui Kant se bazează pe aristotelism, pe când Wittgenstein vorbeşte de logici multiple. Logica ar trebui să se adapteze vieţii nu invers, iar jocurile de limbaj şi formele de viată sunt diverse deşi înnăscute.

În afară de lucrările lui Wittgenstein, în secolul al XX-lea resurecţia a priori-ului apare şi în cadrul neopragmatismului conceptual reprezentat de D. K. Lewis, Rescher, Rudner, Jeffrey, în fenomenologia lui Dufrenne, Merleau-Ponty, în holismul semantic al lui Quine, Kripke, în neokantianismul sociologic al lui Habermas şi Adorno, în neotranscendentalismul lui Putman, Rorty, Apel, Chomsky, în cadrul *belief* - filosofiei lui Lehrer, Unger, Harman, la reprezentanţii teoriei intereselor de cunoaştere (Gadamer, Sellars, Davidson), la cei ai teoriei criticii limbajului (Bird, Bubner, Hintikka).

Prin istoricizarea şi relativizarea a prioriului se încearcă azi completarea kantianismului cu perspectiva lumilor lingvistico - culturale plurale, pe baza căreia se poate renunţa la obiectivitatea plenară şi se pot accepta gradele de validitate si certitudine. Este vorba de o deformalizare a prioriului kantian (spontan, necesar şi universal) prin adăugarea altora:

Scanned with OKEN Scanner

a) A priori contextual
b) A priori holistic
c) A priori funcţional
d) A priori relativizat
e) A priori material

Se poate gândi acest larg demers început de lucrările lui Husserl şi Wittgenstein ca o încercare de a compune o nouă „critică" alături de cele trei kantiene cu apriorismul, transcendentalismul şi finalismul adecvat lor.

Concepţii ce fac trimitere la teleologismul din *Critica facultăţii de judecare* sunt şi cele care construiesc neotranscendentalist un nou tip de filosofie a naturii. Conceptul general al naturii este conceput ca obiect posibil al cunoaşterii. Proiectele teoretice aparţinând unui Weiszacher sau Chomsky se dovedesc succesoarele proiectului kantian. O serie de alţi filosofi întemeietori de orientări în filosofia fizicii încearcă să extrapoleze structuri ale cunoaşterii drept cheie de descifrare a raţionalităţii universului ca întreg. Principiu unificator ar fi la Chomsky[10] – gramatica generativă, la Bourbaki – structurile matematice originare, la Bertallanfy, Laszlo, Bunge – sistemul desprins din cunoaşterea organicului, la Eigen, Mayr, Toulmin – evoluţia ca pattern explicativ general.

Pe o linie similară de adecvare a naturii la structura cunoaşterii umane se înscrie şi teoria principiului antropic care reconstruieşte edificiul naturii pornind de la constrângerile pe care le-a acceptat edificarea în scopul de a produce, prin istoria Universului, omul şi conştiinţa de sine. Poziţia este analogică cu apriorismul şi transcendentalismul kantian pentru că urmează calea cercetării realului pentru a găsi condiţiile posibilităţii lui. Kant admitea ca reale fizica, geometria, matematica căutând apoi condiţiile posibilităţii lor. în concepţia principiului antropic se ia act de existenţa în Univers a unor fiinţe capabile de observaţie şi comunicare şi se caută apoi condiţiile care au făcut posibilă această apariţie în evoluţia lumii.

Putem vorbi de apriorism şi neotranscendentalism şi cu referire la reprezentanţii Şcolii de la Erlangen: P. Lorenzen, Ch. Thiel, P. Janich. Ei consideră falsă dilema: pozitivism sau teorie critică şi încearcă să

10. A.N. Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature Origin and Use*, New York, Praeger, 1986.

Scanned with OKEN Scanner

stabilească drept cadru a priori al vieţii practice – limbajul natural cu sintaxa sa, în care se exprimă de fapt „voinţa de înţelegere justă". „Voinţa de înţelegere justă" stând dincolo de structurile gândirii logice ne aminteşte de „plăcerea înţelegerii finaliste" a lui Kant. Întrebarea ce apare frecvent în noile teorii epistemologice: cum sunt posibile teoriile atotcuprinzătoare se dovedeşte similară întrebării fundamentale a kantianismului: cum este posibilă cunoaşterea. Răspunsul la întrebarea epistemologilor se dă pe baza principiului consistenţei semantice, principiu de tipul principiilor apriorice kantiene care acceptă spaţio-temporalitatea ca modalitate a raţionalităţii existenţei naturale. Pe baza acestui principiu teoria cuantică ar fi cea mai cuprinzătoare teorie a fizicii contemporane.

Alte reveniri la apriorism mai descoperim în lucrările filosofilor aşa numiţi ai „belief-ului". Astfel P. Bonjour susţine o teorie coerentistă după care convingerea justificată ar fi rezultatul unui set motivaţional coerent şi conştient care evită apelul la experienţa empirică, iar P. Dancy arată că epistemologia e posibilă doar pe baza principiului care determină o stare de conştiinţă a priori ca o stare de încredere în cunoaşterea realizată ca posibilă.

Teza că sensurile sunt date de utilizare apare la Kant în strânsă legătură cu apriorismul facultăţii de judecare. Toate conceptele a priori îşi manifestă semnificaţia în folosirea concretă. De aici îşi trag sevele atât holismul semantic cu doctrina relaţiilor interne şi a *puzzles*-urilor congruente ale naturii, cît şi neotranscendentalismul pragmatic şi neokantianismul sociologic. Întregul determină părţile în cunoaştere ca şi în natură, relevă Merleau-Ponty[11]. Apriorismul funcţional susţine că formarea conceptelor se bazează pe gramatica regulilor a priori prezentă în memoria lingvistică a comunităţii. Pluralitatea sistemelor lingvistice si jocurile lingvistice care reprezintă diferite lumi si culturi elimină sinteticul a priori şi logica universală, dar păstrează analiticitatea funcţională şi pluralitatea apriorismelor formelor de viaţă. Comunitatea linvistică funcţionează la Habermas[12] sau Adorno ca subiect transcendental prin care se stabilesc condiţii de interpretare

11. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris, Galimard, 1971.

12. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

a lumii naturale. Karl Apel susţine explicit că există un rol al comprehensiunii în constituirea obiectului cunoaşterii. Există deci opţiuni a priori care adecvează natura la o anume cunoaştere ştiinţifică. Orice ştiinţă chiar si logica presupune recunoaşterea „apriorismului comunităţii comunicării" – o etică a argumentării raţionale. În apriorismul argumentării se află exigenţa de a justifica nu numai ştiinţa ci toate aspiraţiile oamenilor conţinute în acţiuni si instituţii. Raţiunea nu are altă întemeiere decât jocurile de vorbire ale speciei. Conştiinţa obiectului este determinată de conştiinţa de sine a subiectului. Doar că la Apel aceasta nu este conştiinţă pură ci conştiinţă implicată a orientării după regulile unei anumite forme de viaţă. Teoria ştiinţei fundamentată de pragmatism şi transcendentalism se ocupă în viziunea lui Apel de măsurarea omului cu natura (obiectul cunoaşterii) pe care o adecvează prin a priori-ul ca angajament corporal faţă de realitate şi ca structură de conştiinţă faţă de reflecţie. Putem constata în noile abordări epistemologice acceptarea unui a priori relativizat, material, diferenţiat în stiluri de cunoaştere ceea ce face să existe necesităţi plurale în relaţia obiect-subiect a diverselor culturi. Se fac referiri şi la un anume a priori corporal care conţine o orientare a corporalităţii în cunoaştere pe baza unui prelimbaj originar.

Apriorismul material acceptat prin extrapolarea unor modele de gândire kantiene şi husserliene contribuie şi la unele explicaţii biologice ale evoluţiei culturale. Astfel, pentru a explica evoluţia culturală, Dawkins[13] face apel la teoria variaţiilor rapide a lui Lamarck; transmisia culturală s-ar dovedi similară cu cea genetică, având loc prin selecţia unor unităţi de informaţie prezente în mintea omului – „menele" – analoge cu genele, venind de la nivelul subconştientului colectiv. Ideea se apropie de cea a psihologiei arhetipale, care susţine prezenţa unui substrat psihic ancestral suprapersonal în fiecare om. După părerea altui biolog, E. D. Alexander[14], nu există comportamente umane pur culturale, după cum nu există nici unele pur genetice; mediul influenţează expresia oricărui comportament, iar cultura poate fi decisivă în evoluţia

13. Vezi R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford Univ. Press, 1986 şi *The Blind Wachmaker*, Harmondsworth, Penguin, 1988.

14. R. D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York, Aldine de Gruyter, 1987.

Scanned with OKEN Scanner

biologică, asemenea unei părți a mediului. Așa cum fizicienii caută un principiu unificator al universului, cercetătorii universului uman ar trebui să caute și ei baze unificatoare. Dacă fizicienii nu stârnesc râsul în demersul lor unificator, nu există nimic ridicol nici în cercetările biologilor de a explica umanul. înțelegerea unor fenomene biologice ca îmbătrânirea, selecția sexuală, grija părintească, relațiile de rudenie se dovedește necesară pentru înțelegerea naturii rațiunii umane, a conflictelor de interese, a rolului moralității și eticii. Orice persoană, susține Alexander14, este programată de istoria selecției naturale pentru a-și asigura supraviețuirea materialului genetic prin reproducere. în lupta pentru existență s-au născut de-a lungul timpului grupurile umane competitive și agresive unul față de altul. Nevoia de apărare împotriva altor grupuri a dus la nașterea în evoluția speciei a trăsăturilor prevederii, conștiinței, inteligenței, care ar explica natura sistemelor morale si comportamentul indivizilor în cadrul lor. Există concepții filosofice contemporane după care programul și scopul în care evoluează Universul duce la nașterea omului, care își auto-conștientizează mentalul. Omul rezultatul determinărilor cosmologice este dotat cu o componentă psiho-afectivă care-l face să se deschidă spre transcendent pentru a afla că poartă în sine programul acestei transcendențe. Scopul evoluției și al istoriei este cunoașterea acestui program ca atare, moralitatea însemnînd respectarea imperativului universal prin libertatea ideilor. Logica celui ce a produs programul depășește gândirea omului și poate fi întrezărită doar de percepția extra-sensibilă la nivelul de organizare cuantică. Omul creând noi stări funcționale crează informație spre care îl îndeamnă afectivitatea. Există un a priori al afectivității deoarece experiența nu poate fi construită decît pentru un program cosmic care se bazează pe logica organizării sale. Și după Kant experiența presupune anumite condiții necesare pentru a se îndeplini. Ele nu pot fi deduse din experiență. Experiența depinde de ele, orice constantă fiind condiționată apriori.

Pe această direcție, scrie Norris, Richard Rorty se referă la modalitatea post kantiană de înțelegere a *eului*[15]. În lucrarea sa *Objectivity, Relativism and Truth* (*Obiectivitate, relativism și adevăr)*

15. Vezi Christopher Norris, *Philosophy as a Kind of Writing: Rorty on Postmodern Liberal Culture,* în *The Contest of the Faculties* Londra, Methuen, 1986 și Frank „Lentricchia" *Rorty's Cultural Conversation* în *Criticism and Social Change,* Chicago, Chicago Univ. Press, 1983.

Scanned with OKEN Scanner

Eseuri filosofice I prima ediție apărută în 1991 el scrie: „Dar o dată ce abandonăm noțiunea de „conștiință" nu e nimic rău în a continua să vorbim despre o entitate distinctă numită „eu", care constă în stările mentale ale ființei umane: credințele, dorințele, dispozițiile sale etc. Cel mai important aspect este să considerăm acea colecție de lucruri ca *fiind* însuși eul, mai degrabă decât ca pe ceva pe care eul îl *deține*. Ultima noțiune este o rămășiță a tentației occidentale tradiționale de a modela gândirea după modelul vederii, și de a postula un „ochi interior" care cercetează stările interioare. Această metaforă tradițională este înlocuită de un model fizicalist non-reductiv cu imaginea unei rețele de credințe și dorințe aflată într-un proces continuu de reînnoire (cu unele aspecte vechi abandonate pe măsură ce se adaugă altele noi). Această rețea nu este reînnoită de către un factor distinct de rețea – un maestru rostitor, să zicem, ci ea se reînnoiește mai degrabă singură, ca răspuns la stimuli de genul noilor credințe dobândite atunci când, de exemplu, deschidem ușa.

Această imagine e greu de împăcat cu discursul comun potrivit căruia «Eul» este diferit de credințele și dorințele lui, selectează și alege între ele etc. Dar trebuie să gândim ca învățații și să continuăm să vorbim ca oamenii obișnuiți. Lucrul cel mai important este să nu considerăm discursul comun ca implicând că există, la urma urmelor, un astfel de lucru ca „Eul Adevărat", miezul interior al ființei noastre care rămâne ceea ce este independent de schimbările suferite de credințele și dorințele noastre. Nu există un centru al eului, așa cum nu există nici un centru al creierului. Așa cum sinapsele neurale sunt în continuă interacțiune unele cu altele, alcătuind mereu configurații diferite ale încărcăturilor electrice, la fel și credințele și dorințele noastre sunt într-o permanentă interacțiune, redistribuind valori de adevăr printre afirmații. Așa cum creierul nu este ceva care „are" astfel de sinapse, ci e pur și simplu o aglomerare a lor nici eul nu este ceva care „are" credințe și dorințe, ci e pur și simplu rețeaua acestor credințe și dorințe. Din acest punct de vedere, argumentul lui Kant potrivit căruia „Eu cred" trebuie să însoțească toate reprezentările mele, poate fi interpretat nu ca un argument în favoarea unui fundal cvasisubstanțial pentru credințe și dorințe (de tipul celor condamnate în „Paralogisme"), ci pur și simplu ca un mod de a evidenția că a avea o credință sau o dorință înseamnă a avea un lanț de credințe dintr-o vastă rețea. „Eul" presupus de orice reprezentare dată este doar restul reprezentărilor asociate cu prima – asociate nu prin „sinteză", ci prin faptul că sunt părți ale aceleiași rețele, rețeaua de credințe și dorințe

Scanned with OKEN Scanner

care trebuie postulate drept cauzele interne ale comportamentului lingvistic al unui singur organism.

Sper că această schiță scurtă și insuficientă oferă cel puțin „aroma" concepției filosofice căreia opera lui Davidson i-a adăugat, după părerea mea, retușurile finale"[16].

Anumite direcții ale gândirii din filosofia americană recentă (inițiate de Peirce, James și Dewey și continuate de Quine, Sellars, Putnam și Davidson) au produs o concepție „naturalistă" (în sensul lui Dewey) despre ființele umane, dar care e în același timp și non-reducționistă. După părerea lui Rorty această versiune de fizicalism păstrează tot ce merită păstrat din ceea ce tradiția filosofică „transcendentalistă" a numit „domeniul spiritului".

Se crede adesea că recunoașterea rolului cultural al literaturii imaginative (și, în general, al artei, mitului și religiei – tuturor lucrurilor „superioare") este incompatibilă cu o filosofie naturalistă. Însă asta se datorează faptului că naturalismul a fost identificat cu reducționismul, cu încercarea de a găsi un singur limbaj suficient pentru a afirma toate adevărurile care sunt de afirmat. Această încercare este asociată cu încercarea de a identifica „adevărul literar" cu „adevărul științific" și de a considera că literatura oferă doar „adevăruri metaforice", care nu sunt de fapt *adevăr*. De la Platon încoace s-a încetățenit ideea că cel mult unul dintre diferitele vocabulare pe care le folosim oglindește realitatea și că celelalte sunt în cel mai bun caz „euristice" sau „sugestive".

Potrivit concepției davidsoniene despre limbaj, metaforele nu au înțelesuri. Aceasta înseamnă că ele nu au nici un loc în jocul de limbaj care s-a jucat înainte de producerea lor. însă ele pot avea, și chiar au, un rol fundamental în jocurile de limbaj care se joacă ulterior. Căci, fiind literalizate, devenind metafore „moarte", ele extind spațiul logic. Prin urmare, metafora este un instrument esențial în procesul de reînnoire a credințelor și dorințelor noastre; fără ea n-ar exista revoluțiile științifice sau dezvoltările culturale, ci doar procesul de modificare a valorilor de adevăr al afirmațiilor formulate într-un vocabular veșnic neschimbat. Tratamentul pe care Davidson îl aplică metaforei este în armonie cu descrierea pe care Mary Hesse o face teoriei științifice ca „redescrierea metaforică a domeniului

16. R. Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I* (traducere, N. Căbulea), București, Ed. Univers, 2000, pp. 230-32.

Scanned with OKEN Scanner

explanandum-ului". În știință, în morală și politică, la fel ca și în arte, ne aflăm uneori în situația de a rosti o propoziție care, în ciuda faptului că *prima facie* este falsă, pare iluminantă și rodnică. Aceste propoziții sunt, la începutul carierei lor, „simple metafore". Însă unele metafore sunt „reușite", în sensul că le găsim atât de irezistibile, încât încercăm să le facem candidați la credințe, la adevăruri literale[17].

Tot Rorty în calitatea sa de filosof postmodern face o analiză a enclavelor de nonmecanicism, care există la filosofii clasici moderniști Descartes și Kant și care au creat posibilități de naștere a ideilor postmoderne.

„Din contră, istoria filosofiei moderne s-a centrat pe încercări de conservare a unei enclave de nonmecanism și, astfel, pe menținerea în viață a noțiunii de „eu adevărat" și a plauzibilității unei morale a autopurificării. Descartes a fost dispus să-l urmeze pe Galilei în dezvoltarea tuturor genurilor naturale aristotelice în tot atâtea vârtejuri de corpusculi, cu o singură excepție. El a vrut ca mintea să fie scutită de această disoluție. Mintea și facultățile sale (îndeosebi intelectul, conceput ca înțelegere imediată, nondiscursivă a adevărului) trebuiau să rămână așa cum le concepuseră platonismul și creștinismul. Această enclavă de nonmecanicism pe care Descartes a pretins că a observat-o a devenit locul de conservare a unui subiect numit „metafizică". Kant a recunoscut caracterul ad hoc și artificial al acestei încercări carteziene de a ține lumea la adăpost de mecanicism și, prin urmare, el a dezvoltat o strategie diferită, mai strictă, în vederea realizării aceluiași scop. El a fost dispus să pună semnul egal între minte și materie și să-l urmeze pe Hume în dizolvarea a ceea ce el a numit „eul empiric" în asociații previzibile de atomi mentali. însă el a făcut deosebirea dintre acest eu și eul adevărat, eul moral, partea eului care era mai degrabă un agent, decât subiect al cercetării științifice[18].

Această enclavă de nonmecanicism, mai mică și mai misterioasă, a devenit locul de conservare a unui subiect numit „filosofie morală". Kant a încercat să facă din morală o problemă nonempirică, ceva care să nu mai aibă niciodată motive să se teamă de religie, știință sau arte și nici ce să învețe de la ele. Căci, a explicat Kant, motivul pentru care

17. *Ibidem*, p. 232-33.
18. *Ibidem*, pp. 244-245.

Scanned with OKEN Scanner

Noua Ştiinţă a descris o lume fără nici o lecţie morală, o lume fără un scop moral, a fost acela că ea descrisese o lume a aparenţei. Din contră, adevărata lume se reducea la un astfel de scop: la un imperativ moral, la o chemare spre puritate morală.

Unul dintre rezultatele iniţiativei lui Kant a fost sărăcirea vocabularului filosofiei morale şi atribuirea sarcinii de îmbogăţire a vocabularului nostru de reflecţie morală, romancierilor, poeţilor şi dramaturgilor. În particular, romanul secolului al XIX-lea a umplut un gol lăsat de retragerea unei jumătăţi din filosofia morală în metafizica idealistă şi avansarea celeilalte jumătăţi în politică. Un alt rezultat a fost ceea ce Alasdair MacIntyre[19] numeşte invenţia „individului" – un eu moral care a existat „înainte şi în afară de toate rolurile", care a fost independent de orice context social şi istoric. A spune că eul moral există separat de toate rolurile înseamnă că el va rămâne acelaşi indiferent de situaţia în care se află, indiferent de ce limbaj foloseşte pentru a-şi crea imaginea-de-sine, indiferent de care ar putea fi vocabularul său de deliberare morală. Aceasta înseamnă, la rându-i, că eul moral nu trebuie să elaboreze un vocabular impresionabil şi sofisticat ca instrument în vederea creării caracterului său. Căci singurul caracter care contează este acela pe care îl are deja. O dată ce a început să ni se pară (aşa cum i s-a părut lui Kant) că am ştiut dintotdeauna a priori tot ce era de ştiut despre partea „relevantă din punct de vedere moral" a fiinţelor umane, îndemnul hegelian de a ne îmbogăţi vocabularul nostru de reflecţie morală începe să ni se pară (aşa cum i s-a părut lui Kierkegaard) o simplă cerinţă „estetică", ceva ce ar putea amuza o elită fără ocupaţie, dar care nu are nici o relevanţă pentru responsabilităţile noastre morale[20].

Această descriere a filosofiei moderne, scrie Rorty[21], poate fi rezumată în afirmaţia că, atunci când ştiinţa modernă a făcut greu de considerat omul drept un gen natural, filosofia a răspuns inventând un gen nenatural. Era probabil de aşteptat ca şirul de descrieri ale acestui eu, care începe odată cu Descartes, să se termine cu Sartre: eul ca

19. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame Univ. Press, 1981 (*Tratat de morală. După virtute)* (traducere în română), Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998.

20. Alan Donogan, *A Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 10.

21. R. Rorty, *op. cit*, p. 246.

Scanned with OKEN Scanner

spațiu gol în mijlocul unei mașini – o *être-pour-soi*, o „carență în ființă". Din contră, Freud se află de partea lui Hegel și împotriva lui Kant, într-o atitudine de exuberanță nietzscheană și nu într-o încurcătură sartreană. El ne oferă o modalitate de reinventare a căutării de amplificare și, prin urmare, reinventează moralitatea caracterului. Aș putea rezuma descrierea modului în care el realizează aceasta, în cinci puncte:

1. În timp ce toți, de la Platon la Kant, identificaseră eul nostru general, conștiința noastră, partea autoritară din noi, cea care instituie principii, cu adevăruri universale, principii generale și o natură umană comună, Freud a făcut din conștiință doar o parte ca oricare alta, care nu e în mod special centrală, a unei mașini mai mari, omogene. El a identificat sentimentul datoriei cu internalizarea unui șir de episoade accidentale, idiosincratice. Potrivit concepției sale, sentimentul nostru de obligație morală nu este o problemă de contemplare a ideilor generale de către intelect, ci mai degrabă de urme de ciocniri între anumiți oameni și organele noastre trupești. El nu a înțeles vocea conștiinței drept vocea unei părți a sufletului care are de-a face cu generalități și care e opusă părții ce tratează cu particularități, ci mai degrabă drept amintirea (de obicei deformată) a anumitor evenimente foarte speciale.

2. Această identificare nu a luat forma unei afirmații reductive că moralitatea nu e „nimic altceva decât..." răspunsuri întârziate la stimuli uitați. De vreme ce Freud a fost dispus să conceapă *fiecare* parte a vieții, fiecare activitate umană în aceiași termeni, nu trebuia trasată nici o opoziție între caracterul „pur" mecanic și reactiv al experienței morale și caracterul liber și spontan al științei, artei, filosofiei sau teoriei psihanalitice, de exemplu.

3. Această identificare a conștiinței cu amintirea evenimentelor idiosincratice nu a luat nici forma afirmației că dezbaterea unor astfel de evenimente era un substitut („științific") pentru deliberarea morală. Freud n-a sugerat că ne vom înțelege mai clar sau că vom face alegeri mai înțelepte, dacă ne restrângem vocabularul reflecției morale la termeni psihanalitici. Din contră, Freud a renunțat la metafora platonică a „înțelegerii noastre mai clare" în favoarea ideii baconiene despre teorie ca instrument în vederea producerii schimbării dorite. El era departe de a crede că teoria psihanalitică ar fi *singurul* instrument necesar pentru autoamplificare.

4. Această atitudine baconiană a fost apogeul mișcării mecaniciste care începuse în secolul al XVII-lea. Această mișcare înlocuise

Scanned with OKEN Scanner

încercarea de a contempla esenţele genurilor naturale cu încercarea de a ne ocupa de maşinile care alcătuiesc lumea. Însă până la Freud noi nu am reuşit să găsim o modalitate utilizabilă de a *ne* percepe drept maşini cu care să ne ocupăm, o imagine-de-sine care să ne permită să intercalăm în strategiile noastre de formare a caracterului, termeni care să descrie mecanisme psihice[22].

5. Abilitatea sporită a intelectului sincretic, ironic, nominalist de a se mişca în voie printre vocabularul religios, moral, ştiinţific, literar, filosofic şi psihanalitic, fără a pune întrebarea „Şi care dintre acestea ne arată cum sunt lucrurile *cu adevărat*?" – abilitatea sporită a intelectualului de a trata vocabularele mai degrabă ca unelte decât ca oglinzi – este moştenirea esenţială pe care ne-a lăsat-o Freud. El a rupt câteva dintre ultimele verigi care ne legau de ideea elină potrivit căreia noi sau lumea avem o natură care, odată descoperită, ne va spune ce ar trebui să facem cu noi înşine. O dată cu el a devenit aproape imposibil să ne întrebăm „Care este eul meu adevărat?" sau „Ce este natura umană?" Ajutându-ne să ne dăm seama că nici măcar în enclava pe care filosofia o îngrădise nu era nimic altceva de găsit decât urme de ciocniri accidentale, el ne-a făcut capabili să tolerăm ambiguităţile pe care tradiţia religioasă şi cea filosofică speraseră să le elimine[23].

Tot Rorty se referă la concepţia lui Rawls în raportarea ei la kantianism subliniind modul în care postmodernitatea crează pe baza ei liberalismul politic[24].

M. Sandel consideră că Rawls ne oferă o „deontologie de tip humean" – adică, o abordare kantiană universalistă a gândirii sociale fără handicapul metafizicii idealiste a lui Kant. El e de părere că această teorie socială nu va funcţiona, deoarece ne cere să postulăm acel tip de eu inventat de Descartes şi Kant pentru a-l înlocui pe Dumnezeu – unul care să se distingă de „eul empiric" kantian prin aceea că alege între diverse „dorinţe, nevoi şi scopuri contingente" şi nu rămâne la stadiul de simplă înlănţuire de credinţe şi dorinţe. De

22. P. Rieff, *Triumph of the Therapeutic,* New York, Harper and Row, 1966, p. 55-56.

23. R. Rorty, *Op. cit.*, p. 247-248.

24. R. Rorty, *Pragmatism şi filosofie postnietzscheană. Eseuri filosofice II* (traducere Mihaela Căbulea), Bucureşti, Ed. Univers, 2000, pp. 326-332.

Scanned with OKEN Scanner

vreme ce o astfel de înlănțuire – ceea ce Sandel numește „un subiect situat radical" – este tot ceea ce ne oferă Hume, Sandel crede că proiectul lui Rawls este sortit eșecului. În interpretarea lui Sandel, doctrina lui Rawls potrivit căreia „dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale" trebuie să se întemeieze pe afirmația metafizică a: „teleologiei către opusul ei, că nu scopurile pe care le alegem sunt cele mai importante pentru individualitatea noastră, ci capacitatea noastră de a le alege. Iar această capacitate este situată într-un eu care trebuie să fie anterior scopurilor pe care le alege"[25].

Dar interpretând *A Theory of Justice* drept o carte politică și nu una metafizică, se poate observa că atunci când Rawls spune că „eul este anterior scopurilor pe care le afirmă", el nu trebuie să înțeleagă prin aceasta că există o entitate numită „eu", diferită de țesătura de credințe și dorințe pe care o „are" acel eu. Când spune că „n-ar trebui să încercăm să ne modelăm viața în funcție de binele definit în mod independent", el nu-și bazează acest „ar trebui" pe concepția despre natura eului. Acest „ar trebui" nu se traduce prin „datorită naturii intrinsece a moralității" sau „datorită faptului că esența individualității este capacitatea de a alege", ci prin ceva de genul „datorită faptului că *noi* – moștenitorii moderni ai tradiției toleranței religioase și guvernării constituționale – punem libertatea mai presus de perfecțiune"[26].

Această dispoziție de a invoca ceea ce facem *noi*, amenință, așa cum am spus, cu spectrele etnocentrismului și relativismului. Convingerea lui Sandel că Rawls împărtășește teama lui Kant privitoare la aceste spectre îl determină să creadă că Rawls caută un „punct arhimedic" din care să evalueze structura fundamentală a societății" – o „poziție care să nu fie nici compromisă prin implicarea ei în lume, nici desolidarizată și, astfel, descalificată prin detașare"[27]. Or, în scrierile sale recente, Rawls respinge tocmai această idee că o poziție poate fi compromisă prin implicarea ei în lume. Comunitarienii cu tendințe filosofice ca Sandel, spune Rorty, nu sunt în stare să-și imagineze un teren de mijloc între relativism și o „teorie a subiectului

25. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, p. 21.

26. John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge Mass, Harvard University Press, 1971, p. 260.

27. M. Sandel, *Op. cit.,* p. 17

Scanned with OKEN Scanner

moral" – o teorie care să nu aibă drept subiect toleranța religioasă sau economiile de piață, de exemplu, ci ființele umane ca atare, considerate din perspectivă anistorică. Rawls încearcă să revendice tocmai un asemenea teren de mijloc. Când vorbește de un „punct arhimedic" el nu înțelege prin acesta un punct în afara istoriei, ci pur și simplu acel tip de obiceiuri sociale încetățenite care permit o mare libertate pentru noi alegeri. El spune, de exemplu:

„Rezultatul acestor considerații este că dreptatea în sensul de corectitudine nu e la mila nevoilor și intereselor existente. Ea stabilește un punct arhimedic pentru evaluarea sistemului social, fără să invoce considerații *a priori*. Țelul cu bătaie lungă a societății este stabilit în liniile sale principale fără a se ține seama de dorințele și nevoile particulare ale membrilor săi actuali... Nu există loc pentru întrebarea dacă dorințele oamenilor de a juca rolul de suprior sau inferior ar putea fi atât de mari încât să se impună acceptarea instituțiilor autocratice sau dacă percepția oamenilor despre practicile religioase ale altora n-ar putea deveni atât de supărătoare încât libertatea conștiinței să nu fie permisă[28].

A spune că nu este loc pentru problemele pe care Nietzsche sau Loyola le-ar ridica nu înseamnă a spune că viziunile lor sunt neinteligibile (în sensul de „incoerente din punct de vedere logic" sau „confuze conceptual"). Nu înseamnă nici a spune că ele se bazează pe o teorie incorectă despre eu și nici *doar* că preferințele noastre sunt în conflict cu ale lor. Ci înseamnă a spune că opoziția dintre noi, scrie Rorty, și acești oameni este atât de mare, încât „preferințele" nu pare cuvântul potrivit. Putem vorbi despre preferințe culinare sau sexuale, căci acestea nu contează decât pentru noi și pentru cercul nostru restrâns. însă este înșelător să se vorbească de o „preferință" pentru democrația liberală.

„Pentru noi, moștenitorii iluminismului, dușmanii democrației liberale asemeni lui Nietzsche sau Loyola, sunt niște simpli „nebuni", după cum spune Rawls. Ei nu pot fi considerați sub nici o formă cetățeni ai democrației noastre constituționale, oameni ale căror planuri s-ar putea potrivi, cu ingeniozitate și bunăvoință, cu cele ale altor cetățeni. Ei nu sunt nebuni pentru că au înțeles greșit natura anistorică a ființelor umane. Ei sunt nebuni deoarece limitele sănătății mintale sunt stabilite de ceea ce *noi* putem lua în serios. Lucru care e determinat la rându-i de educația noastră, de situația noastră istorică.

28. John Rawls, *Op. cit*, p. 261-262.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă această modalitate de a-i trata pe Nietzsche şi Loyola pare şocant de etnocentrică, se datorează faptului că tradiţia filosofică ne-a obişnuit cu ideea că oricine ascultă de raţiune – pentru a auzi toate argumentele – poate ajunge la adevăr. Această concepţie, pe care Kierkegaard a numit-o „socratism" şi a opus-o afirmaţiei că punctul nostru de plecare poate fi un simplu eveniment istoric, este strâns legată de ideea că eul uman are un centru (o scânteie divină sau o facultate de detectare a adevărului numită „raţiune") şi că argumentarea va pătrunde, în timp şi cu răbdare, până la acest centru"[29]. După Rawls noi nu avem nevoie de această imagine a eului. Suntem liberi să considerăm eul lipsit de centru, o contingenţă istorică deplină. Spre deosebire de Kant, Rawls nici nu are nevoie şi nici nu vrea să pledeze în favoarea priorităţii dreptăţii faţă de bine, invocând o teorie despre un eu care să fie altceva decât un „eu empiric" sau decât un „subiect situat radical". El crede probabil că deşi Kant a avut în mare măsură dreptate în ceea ce priveşte natura justiţiei, el n-a avut aproape deloc dreptate în ceea ce priveşte natura şi funcţia filosofiei. Mai precis, el poate respinge afirmaţia kantiană a lui Sandel că există o „distanţă între subiect şi situaţie care este necesară oricărui grad de detaşare şi esenţială aspectului *posesiv* de nelimitat al unei concepţii coerente despre eu". Sandel defineşte acest aspect în felul următor: „Eu nu pot fi constituit în totalitate de atributele mele ... trebuie întotdeauna să existe nişte atribute pe care să le *am* şi nu care să fiu"[30]. Potrivit interpretării lui Rawls pe care Rorty o prezintă, nu avem nevoie de o distincţie între eu şi situaţia lui. Distincţia dintre un atribut al eului şi un constituent al său, dintre accidentele eului şi esenţa lui, este una „pur" metafizică şi, prin care, poate fi ignorată. Dacă suntem înclinaţi spre filosofare ne vom dori mai degrabă vocabularul oferit de Dewey, Heidegger, Davidson şi Derrida, cu precauţiile lui inerente împotriva metafizicii, decât pe cel oferit de Descartes, Hume şi Kant[31]. Căci dacă folosim cel dintâi vocabular, vom putea interpreta progresul moral ca pe o istorie a creaţiei şi nu a descoperirii, a realizărilor poetice de către indivizi şi comunităţi

29. R. Rorty, *Obiectivitate, relativism, adevăr*, p. 331.
30. Michael Sandel, *Op. cit.*, p. 20.
31. Vezi R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis Univ. of Minnesota Press, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

„situate radical" şi nu ca pe o dezvăluire treptată, prin folosirea „raţiunii", a „principiilor", „drepturilor" sau „valorilor", susţine Rorty[32].

O altă interesantă raportare la Kant în cadrul filosofiei continentale este cea a filosofiei reprezentată de Derrida şi Paul de Man. Despre cei doi, tot Rorty scria:

„Oamenii care scriu critică literară deconstructivistă îl asimilează pe Derrida din perioada timpurie prin prisma lui Paul de Man. Ei tind să accepte explicaţia lui de Man despre ceea ce fac cititorii de literatură: şi anume, redescoperă continuu, printr-o interpretare fidelă, imposibilitatea interpretării. Chiar şi atunci când nu o acceptă, ei sunt de acord cu de Man că reflecţia filosofică îi poate învăţa pe criticii literari ceva important şi folositor pentru munca lor, despre natura „limbajului", „interpretării" sau „literaturii". Pentru ei aceste cuvinte numesc genuri naturale distincte. Căci ei cred, împreună cu Husserl, Dilthey şi de Man, că „obiectele naturale" sunt separate de „obiectele intenţionale" printr-o mare prăpastie. Ei acceptă afirmaţia lui de Man că cei care „refuză teoria", care nu interpretează fidel, asimilează textele cu obiectele naturale. Ei consideră că filosofia ne poate ajuta să înţelegem de ce se înşală procedând astfel. Această a treia audienţă, angajată dinainte în critica literară ca ocupaţie, primeşte cu satisfacţie garanţiile filosofice că interpretarea fidelă este într-adevăr atât de importantă pe cât o consideră critica"[33].

După părerea lui Richard Rorty, De Man a oferit astfel de garanţii mult mai explicit decât a făcut-o Derrida. El este de departe mai responsabil decât Derrida pentru tonul mişcării anglo-americane numită „deconstrucţie" – un ton care amestecă elegia cu polemica.

De Man susţine: „Caracterul distinctiv al literaturii este o incapacitate de a scăpa de o condiţie care e resimţită a fi insuportabilă[34]". „Literatura este ficţiune nu pentru că, într-un fel, ea refuză să recunoască „realitatea", ci pentru că nu este sigur *a priori* că limbajul funcţionează conorm principiilor care sunt cele sau care sunt *asemeni* acelora ale lumii fenomenale. Prin urmare, nu este sigur *a*

32. R. Rorty *Obiectivitate, realism şi adevăr*, p. 332.
33. R. Rorty, *Pragmatism şi filosofie postnietzscheană*, p. 333.
34. Paul de Man, *Blindness and Insight*, Minneapolis Univ. of Minnesota Press, 1983, p. 162.

Scanned with OKEN Scanner

priori că liteeratura este o sursă de informaţie demnă de încredere despre altceva decât propriul limbaj... Rezistenţa la teorie este de fapt o rezistenţă la interpretare[35]". „Limbajul poetic numeşte acest vid [„prezenţa unei nefiinţe"] cu o înţelegere mereu reînnoită... Această numire persistentă este ceea ce noi numim literatură[36]". Evitarea sistematică a lecturii, a momentului interpretativ sau hermeneutic este un simptom general, împărtăşit de toate metodele de analiză literară.

A citi sau a scrie «limbaj literar» sau «limbaj poetic» – tipul de limbaj care face *evident* faptul că „limbajul" ca atare funcţionează în mod diferit de «lumea fenomenală», de domeniul «obiectelor naturale» al căror „sens este echivalent cu totalitatea apariţiilor şlorţ senzoriale" – este pentru de Man şi urmaşii săi, notează Rorty, un mod de jelire a unui *Deus absconditus*, de participare la o absenţă divină. A avea de-a face cu limbajul poetic în acel mod special în care cei ce *nu* «evită sistematic interpretarea» au de-a face cu el este o practică ascetică prin care suntem puşi mereu faţă în faţă cu «prezenţa unei nefiinţe». Pentru adepţii lui de Man, analogul teologiei *pozitive*, malefice, este ataşamentul faţă de o «metodă de analiză literară», iar analogul teologiei negative, benefice, este succesul în depăşirea acelei «rezistenţe la interpretare» care este şi o «rezistenţă la teorie». Teologii pozitivi sunt oameni care cred că literatura *este* o „sursă de informaţii demnă de încredere despre altceva decât propriul limbaj". Iniţiaţii, teologii negativi, adoratorii Dumnezeului întunecat a cărui Voce este în Literaritatea Limbajului sunt cei care nu mai cred că „limbajul funcţionează conform principiilor care sunt cele, sau care sunt *asemeni* acelora ale lumii fenomenale"[37].

Mulţi cititori de-ai lui de Man, căutând motive pentru a explica *de ce* limbajul poetic – cel mai lingvistic tip de limbaj – numeşte prezenţa unei nefiinţe, au crezut că au găsit răspunsul în afirmaţii derrideene precum cele ce urmează: „Semnul reprezintă prezentul în absenţa lui ... în acest sens, semnul este prezenţă amânată"[38]. „Din momentul

35. Paul de Man, *The Ressistance of Theory*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, p. 11.

36. Paul de Man, *Blindness and Insights*, p. 18.

37. *Ibidem*, p. 282.

38. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (traducere Alan Bass) Chicago Univ. of Chicago Press, 1982, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

în care există sens nu există decât semne. *Noi gândim numai în semne.* Ceea ce se reduce la a distruge noţiunea de semn în chiar momentul în care, ca la Nietzsche, necesitatea sa este recunoscută în absolutul dreptului său. Am putea numi *joc* absenţa semnificatului transcendental ca nelimitare a jocului, adică, ca deconstrucţia ontoteologiei şi a metafizicii prezenţei"[39].

Însă, potrivit interpretării nominaliste şi neopragmatice a lui Rorty, singura relevanţă pe care aceste afirmaţii derrideene o au pentru limbajul poetic – cu „intraductibilitatea" lui familiară şi cu „întrepătrunderea sunetului şi sensului" – ar fi aceea că un astfel de limbaj e un *exemplu* extrem de bun pentru ceea ce este greşit în ideea lui Locke că semnele lingvistice sunt vehicule sensibile ale sensurilor inteligibile. După Rorty, această idee este la fel de greşită şi în cazul limbajului nonpoetic plat. Din punct de vedere nominalist, ideea corectă este aceea că „recunoaşterea sensului" coincide pur şi simplu cu abilitatea de a pune semne sensibile (adică, semne şi zgomote) în locul altor semne, iar apoi alte semne în locul acestora din urmă şi aşa mai departe. întâlnim, de exemplu, această ultimă doctrină atât la Peirce, Wittgenstein şi Davidson[40], cât şi la Derrida. Conform acestei interpretări, Derrida nu face decât să reia atacul lui Peirce la adresa ideii că regresul interpretării unui semn poate fi oprit printr-o intuiţie carteziană auto-validatoare – un atac, care, spune el, „merge foarte departe în direcţia numită de Rorty deconstrucţia semnificatului transcendental, care, într-un moment sau altul, va pune capăt, într-un mod liniştitor, referinţe de la semn la semn"[41].

În Concluzie putem spune că izvoarele principale ale filosofiei de tip continental se află în opera kantiană, mai ales în ideile despre apriorism, transcendentalism şi finalism, dar şi prin raportare negativă la universalism, obiectivism şi analiticism. Filosofii de tip continental, Peirce, Wittgenstein II, Heidegger, Davidson, Rorty, Apel, Derrida, Paul de Man sunt cei care au adus inovaţii în interpretarea criticismului kantian pe o linie specifică postanalitică. Problematica este în mare dispută, dar credem că temele postmoderne la care ne-am referit nu ies din sfera principală de interes a filosofiei actuale pe direcţia neokantianismului şi neopragmatismului, a fenomenologiei şi hermeneuticii şi nu pot fi ignorate.

---

39. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50.

40. Vezi R. Rorty, *Pragmatism, Categories, and Language*, în „Philosophical Review", 70/1961.

41. *Ibidem*, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

4. METAFIZICA: „MOARTE" SAU RESURECȚIE POSTMODERNĂ?*

„Moartea" metafizicii, a epistemologiei și a umanismului, în general a filosofiei, cea mai controversată idee emisă de postmodernism, va fi cea mai puțin cercetată de criticii și opozanții acestei orientări. Suficient de șocantă pentru orice filosof, a fost de multe ori respinsă *a priori* fără o prea atentă analiză a contextului teoretic în care se află inclusă. „Sfârșitul" sau „moartea" filosofiei în general se referă la deconstrucția acelor concepții care susțin că pot atinge un absolut existențial universal (metafizica), un *absolut epistemic cert* (epistemologia) sau *esența universală a umanului* (antropologia filosofică), după cum sintetizează R. Rorty[1]. Fiecare dintre aceste aspecte merită discuții aprofundate, dat fiind faptul că în istoria filosofiei astfel de scopuri au fost întotdeauna presupuse și nicicând realizate.

Ne vom opri aici mai ales asupra pozițiilor ce se referă la metafizică, acea „filosofie primă" de care se ocupă filosofii de la apariția lor pe scena spirituală și până astăzi. Între principalele întrebări metafizice inventariate de dicționare și enciclopedii[2,3,4] se includ cele privind: natura existenței, a modalităților de ființare și a caracteristicilor realității; natura spațiului, timpului, cauzei, scopului, noutății și legii; natura rațiunii universale, a eului și conștiinței umane. Alte întrebări metafizice cum ar fi: De ce Totul Universal este compus și cum poate fi el în același timp unul și multiplu? În ce direcție evoluează universul și dacă există progres sau nu? Care sunt argumentele existenței transcedenței și a divinității? Este spiritul (absolut și cel uman) parte din univers? Care este natura mentalului și legătura sau cu fizicalul? Este inconștientul parte a ființei? Majoritatea acestor întrebări pun probleme de cunoaștere a unei realități speciale,

---

* Articol publicat în „*Revista de filosofie*", nr. 1-2/1997.

1 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, vol. I, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.

2 Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford Univ. Press, 1996.

3 Anthony Flew, *Dicționar de filosofie și logică* (trad. din engleză), Editura Humanitas, București, 1995.

4 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Univ. De France, Paris, 1960.

Scanned with OKEN Scanner

divine, a principiilor prime, a totului universal, a raţiunii şi gândirii, a naturii tuturor fenomenelor. Tipurile de cunoaştere metafizică au fost caracterizate a fi: de sinteză generală, a priori, abstract teoretice, fără presupoziţii.

Considerată „ştiinţă a absolutului existenţial", metafizica nu putea fi decât purtătoarea adevărului „unic şi ultim" asupra fiinţării. Cu toate că s-au acceptat şi înainte de secolul XX moduri diferite de a filosofa, ca formă supremă de meditaţie filosofică, metafizica a dovedit constant o maximă atracţie spre universalism, fundamentalism, spre adevăruri şi principii unice. Era scopul ei acela de a da un model universal totului real, de a susţine că este posibilă o sinteză integrală asupra existenţei cosmice. În cazul metafizicii, prefixul „meta" are al doilea dintre cele două sensuri „despre" şi „după". Încă de la început această parte a filosofiei a năzuit să vină *după* cunoaşterea naturii fizice şi a lumii umane în căutarea originilor, a raţiunii şi a esenţei tuturor lucrurilor ce fiinţează.

Edificiile metafizice au fost construite în legătură cu alte două modalităţi de căutare a adevărului universal: cea religioasă şi cea ştiinţifică. De la primele forme de metafizică care s-au constituit drept mitologii cosmice imaginare, s-a trecut în filosofiile prekantiene la sisteme de concepte referitoare la fiinţă, create fără o prealabilă cercetare a posibilităţilor omului de a cunoaşte universalul. Trezit din somnul dogmatic de sesizarea limitelor fireşti ale inteligenţei umane în lucrările lui Hume, Kant a creat prima critică a metafizicii aşa cum era era înţeleasă până în timpul său. Principalii creatori de metafizică prekantieni sunt consideraţi Platon, Aristotel, Plotin, Anselm, Toma d'Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Wolf, Boehme. De la constructele metafizice antice s-a trecut la clădirea dogmaticii creştine pe argumente metafizice (ontologic, cosmologic, teleologic). După Plotin (sec. al III-lea) metafizica contempla unitatea, „unul" adevărat şi veşnic reprezentat de generalul din gândire care semnifică esenţa divinului, a fiinţei absolute. Anselm (sec. al IV-lea) consideră că Dumnezeu ca idee încorporează întreaga realitate inclusiv a fiinţei sale reale. Toma d'Aquino (sec. al XIII-lea) încearcă unificarea teologiei creştine cu speculaţia metafizică cu privire la existenţă şi esenţă, universal şi particular. Toma porneşte de la existenţă (nu de la esenţă) identificând şase tipuri de transcedentali: fiinţă, lucru, unitate, distincţie, adevăr, bine. Fiinţa necesară este Dumnezeu, Creatorul, aspaţial şi atemporal şi care nu poate fi conceput substanţial.

Scanned with OKEN Scanner

Reforma cu Vanini şi Bruno aduce în atenţia lumii filosofice separarea metafizicii de teologie. Metafizica modernă se referă mai ales la raportul gândire-fiinţă, idee-experienţă, suflet-spirit, libertate-necesitate, cunoaştere-revelaţie.

Wolf împarte filosofia în *teoretică* şi *practică*. Cea teoretică cuprind logica şi metafizica sub subdiviziunile sale: *ontologia* – abordează categoriile abstracte ale fiinţei, *cosmologia* – se ocupă de doctrinele generale asupra structurii lumii naturale, *psihologia raţională* – studiază filosofia sufletului şi *teologia naturală* – care cuprinde argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Filosofia practică cuprinde dreptul natural, morala, politica şi economica. Metafizica lui Wolf va deveni obiect al criticii kantiene.

Kant sesizează că tipul acesta de metafizică încearcă să atingă transcedentalul cu metodele cunoaşterii ştiinţifice, fapt ce provoacă principalele antinomii ale gândirii. După Kant, metafizica nu va dispărea niciodată, pentru că nu se poate renunţa la ea, cum nu se poate renunţa la respiraţie. Problema este să facem o metafizică bună aşa cum vrem să respirăm aer curat. Kant crede că metafizica reprezintă cunoaşterea a priori fără apel la experienţă, ea începe acolo unde claritatea ştiinţei s-a încheiat.

Schopenhauer vedea şi el deosebirea între fizică şi metafizică, diferenţa între fenomene şi lucru în sine. Cel mai mare critic al „nevoii de metafizică" a omului rămâne Nietzsche. În *Ştiinţa voioasă* şi *Amurgul idolilor* el caută să doboare fantoma transcendenţei spunând despre cei ce caută realitatea dincolo de viaţă că o fac din slăbiciune. După el, orice adevăr reprezintă o raţionalizare a fluxului inefabil al vieţii pe care reaţaua categorială a limbajului îl distorsionează pentru a-l coborî la nivelul omenescului. O altă poziţie filosofică care dorea subminarea definitivă a metafizicii, dar de pe poziţiile ştiinţei, este pozitivismul. De la Comte la neopozitiviştii contemporani s-a susţinut că Metafizica se perimează, întrucât cuprinde propoziţii ce nu au conţinut empiric, ca atare *nu au sens*. Filosofia va trebui să se rezume la a contribui la organizarea ştiinţei, renunţând la autonomia ce i-o dădea partea sa de creaţie metafizică. Ideile de acest gen au fost susţinute, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, de Mach şi Boltzman. Ei au fundamentat teorii potrivit cărora ştiinţele empirice şi mai ales fizica trebuie „curăţate" de noţiuni metafizice cum ar fi *spaţiul absolut* sau *substanţa*. Toţi membrii cercului de la Viena sunt adepţii unor concepţii despre lume lipsite de metafizică, mai mult,

Scanned with OKEN Scanner

a unor concepţii antimetafizice. Ei colaborează un sistem neutru de formule specific „ştiinţei unificate", înlăturând deliberat „zgura" unor încercări de pătrundere în profunzimi impenetrabile prin pseudo-problemele filosofice. Sunt eliminate şi judecăţile sintetice a priori care constituiau metafizica gândirii pure la Kant şi orice elemente de ontologie. Ştiinţa îşi produce singură liantul unificator prin „concepţia unităţii ştiinţei" şi logica modernă matematică, asigurându-şi unitatea de metodă (Russell) şi unitatea limbajului (Carnap). Purismul logic s-a dovedit nimicitor pentru filosofie, întrucât a căutat să o reducă la ştiinţă suprimându-i autonomia şi interzicându-i să facă metafizică. Reacţiile nu s-au lăsat aşteptate. Ele au apărut şi în interiorul orientărilor logiciste5.

Să amintim doar de Whitehead şi Wittgenstein. Whitehead scrie lucrări de filosofia fizicii. În a treia perioadă a vieţii se manifestă însă ca un metafizician organicist şi realist. Sistemul său filosofic bazat pe fizică susţine şi o serie de idei inspirate de biologie, ca să sfârşească cu perspective de filosofia religiei. Conceptul său fundamental – *evenimentul*, „ceea ce se întâmplă" este, pe de o parte, un organism şi, pe de altă parte, un act de experienţă. El propulsează realitatea şi este oglinda universului. În teoria cunoaşterii, Whitehead, deşi obiectivist, consideră că universul conţine în sine actele de cunoaştere. Noi cunoaştem alte evenimente în măsura în care ele sunt parte din noi înşine. El nu mai bifurcă realitatea în materie şi spirit. Unitatea sintetică a Universului conceput ca „eveniment" reprezintă un tip de realism acceptabil şi în lumina noilor descoperiri ştiinţifice: teoria cuantică şi evoluţionismul biologic. Whitehead este unul dintre primii filosofi ce încearcă reabilitatea metafizicii prin aproprierea ei de natura ştiinţei. Teza sa metafizică fundamentală susţine că înţelegerea realului cere referirea la ideal. Realul reprezintă un fluviu de evenimente, o devenire eternă care nu are nici substanţă, nici permanenţă. Există, susţine Whitehead, obiecte eterne (potenţialităţi pur subiective), creativitatea materiei şi principiul limitaţiei. Dumnezeu este cel ce determină tot ceea ce apare prin determinare limitativă.

5 Cristopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (1982-1991, opt ediţii); *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*, Methuen, London (1985).

Scanned with OKEN Scanner

Evenimentul este real şi valoric, realitatea se manifestă ca structură şi ca proces al evenimentelor. Dumnezeu apare ca primordial, dar şi derivate. Realitatea fiind infinită şi completă, doar Dumnezeu reprezintă aprehensiunea ei conştientă şi conceptuală.

Wittgenstein a fost cel care a deschis drumul spre schimbarea concepţiei asupra rolului filosofiei[6]. Datorită scientismului şi pozitivismului, cultura occidentală şi-a pierdut puterea de a exprima valorile umane – observă el – ştiinţa lucrează la producerea modului de a gândi şi a trăi, aducând fiinţa umană la periferia existenţei. Filosofia trebuie să o reîntoarcă la esenţialitate. După Wittgenstein există o gramatică manifestată în jocuri de limbaj şi forme de viaţă la diferite niveluri: biologic, lingvistic, cultural, acţional, credinţă religioasă. Activitatea de producere a categoriilor filosofice înainte de a fi gândite ca formă de cunoaştere reprezintă stilul experienţei de viaţă. După Wittgenstein, filosofia trebuie să reziste tentaţiei de a cerceta generalul, caracteristic legilor ştiinţifice, pentru că încercarea de explicaţie la nivelul metafizic conduce la obscuritate totală. Wittgenstein crede că despre „transcendental şi alte lucruri de acest fel" este mai bine să tăcem, lumea noumenală rămâne veşnic ascunsă.

O altă perspectivă care leagă ştiinţa de metafizică se poate găsi în filosofia pragmatică americană de la Edwards la Dewey. Filosofii americani, majoritatea specializaţi în ştiinţe, dar şi în teologie, au încercat să folosească ştiinţa şi metodele ei pentru a răspunde la problemele metafizicii, moralei, teologiei. Au pus ştiinţa alături de poezie şi religie, dar au păstrat şi distincţia lui Coleridge între joasa înţelegere calculatorie şi înalta raţiune a extazului. Pentru că adevărul înseamnă eficienţă, există adevăruri ştiinţifice, dar şi religioase şi morale. Elementele de acest tip se pot sesiza la Emerson, James, Royce, Santayanna, problema lor principală fiind relaţia cunoaştere-credinţă. James susţine o teorie numită tychism potrivit căreia realitatea este plurală şi dinamică, nu unică şi nici substanţială. Existenţa fiind în devenire contingentă, nu apar diferenţe între spirit şi trup (monism neutral psihofiziologic). Peirce afirmă realitatea divinităţii care dă principiile care conduce universul fizico-psihic.

6 Ludwing Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford Univ. Press, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

Realitatea lui Dumnezeu produce realitatea universaliilor. Concepţia pragmatistă s-a născut din dorinţa de a protesta împotriva valorii prea mari acordate tehnicii şi ştiinţei şi s-a transformat în încercarea de a spori puterea ştiinţei prin sublinierea utilităţii ei în domeniul metafizic şi spiritual.

Perspectiva este continuată de concepţia lui Rorty asupra rolului filosofiei şi a naturii constructive a cunoaşterii, a „morţii metafizicii" care caută absolutul existenţial şi a naşteri unei ontologii a limbajului.

Metafizica începe deci ca sincretism al meditaţiilor existenţiale, cu cele cognitive şi cu cele asupra credinţei religioase. Ea caută să se separe în prima fază de teologie, apoi şi de ştiinţă. Astăzi posibilitatea unor perspective asupra Totului Universal este tot mai contestată. Metafizica se pare că va fi dizolvată fie în religie, fie în ştiinţă. Este proclamată „moartea metafizicii" ca teorie de tip modernist susţinând un adevăr unic şi o viziune absolutistă asupra lumii. Şi totuşi panorama filosofiilor contemporane ne dovedeşte „că filosofia fără idei metafizice este un aluat ce nu dospeşte", după cum scria Blaga. Astfel că descoperim „întoarcerea" filosofiei de la abordarea absolutului esenţial, cognitiv sau uman, la încercarea de a trata maladiile spiritului prin cercetări asupra limbajului şi a celorlalte forme de comunicare, asupra psihologicului şi inconştientului ca forme de existenţă şi asupra legăturilor lor cu formele cognitive raţionale de fiinţare, asupra relaţiei mental-fizical, mind-body etc.[7]

Printre cei care au impulsionat naşterea unui nou tip de metafizică, după deconstrucţia celei moderniste, vom mai aminti de Heidegger, Derrida, Vatimo şi Blaga. Aceştia proclamă sfârşitul metafizicii de tip occidental, adică „moartea" ştiinţei absolutului, a primelor principii şi a adevărului unic, încercând însă, spre deosebire de neopozitivişti, să propună construcţii metafizice plurale în strânsă legătură cu creaţia artistică literară. Dacă orientările marxiste şi analitice au căutat să dizolve metafizica în ştiinţă fie prin căutarea unui adevăr correspondent cu realul material, fie prin reducerea adevărului la datele empirice, concepţiile postpozitiviste, postmoderniste încearcă deconstrucţia ideii metafizice unice şi pluralizarea demersului filosofic considerat ficţional, generator de lumi posibile şi de aceeaşi natură ludică, gratuită, ca şi creaţia artistică.

7 Angela Botez (coord.), *Filosofia mentalului. Intenţionalitate şi experiment*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

Scanned with OKEN Scanner

Inspirați de ideile unui Spengler, Bergson, Pierce, James, Nietzsche, Whitehead, Wittgenstein II, postmoderniștii au deschis în istoria filosofiei un nou orizont printr-un tip de critică diferit de cel kantian și pozitivist și printr-o modalitate de creație metafizică alta decât cea clasică.

Vom releva aici câteva dintre concepțiile ce arată că o metafizică absolutistă nu mai poate fi credibilă în contextul cognitiv contemporan și că o astfel de filosofie este „moartă", ajunsă la „sfârșitul dăinuirii". Vom semnala însă și „resurecția metafizicilor" în peisajul contemporan, rezultat al aceleiași reforme a cunoașterii care a impus redefinirea realității și a naturii obiectivului și subiectivului. Se naște astăzi o diversitate de ontologii ale umanului (existențialiste, pragmatiste, postmoderniste), de metafizici științifice, probabiliste, holist-complementariste, cuantice, neorealiste, neotomiste etc. Sunt ontologizate concepte precum „eul", mentalul, ființa umană, limbajul, durata, devenirea, existența în lume, existența în sine, existența pentru altul, existența pentru moarte, grija, angoasa, anxietatatea, libertatea de alegere, inconștientul, arhetipul cultural, cultura, sufletul, conștiința, intenționalitatea.

După părerea lui Heidegger[8], exprimată în conferința sa din 1928, *Ce este metafizica*? întrebarea cea mai grea a metafizicii se referă la ființă, la *ce înseamnă a fi*? Problema *sensului existenței* nu a fost corect pusă, întrucât s-a considerat întotdeauna că este *clară și comprehensibilă*. Heidegger introduce termenul *Dasein* cu ajutorul căruia încearcă o nouă abordare a ființei și ființării. Dasein-ul este „ontologic", iar celelalte concepte, „ontice". Filosofia ca *ontologie fenomenologică universală* rezultă din hermeneutica Dasein-ului. Dasein-ul reprezintă de fapt omul ca ființare exemplară, capabil să se raporteze la ființa finanțării separată de el. Omul fiind întrebător de ființă, înțelegător de ființă și rostitor de ființă, știința ființei (ontologia) devine posibilă.

Metafizica se întreabă despre ceea ce se află dincolo de ființare. Metafizicile în general au vorbit despre ființare și au crezut că vorbesc despre ființă. Diferența între „gândirea esențială" a lui Heidegger și „gândirea metafizică" (de la Platon la Nietzsche) constă în faptul că

8 Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, capitolele: *Ce este metafizica* (1929), *Despre esența temeiului* (1929), *Scrisoare despre umanism* (1946), trad. și note T. Kleininger și G. Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.

Scanned with OKEN Scanner

Heidegger trimite gândirea dincolo de rădăcini, către solul în care acestea stau înfipte. Fiinţa reprezintă temeiul în care metafizica îşi află rădăcinile. „Metafizica rămâne elementul prim al filosofiei", susţine Heidegger, dar ea nu ajunge la elementul prim al gândirii. „Depăşirea metafizicii" nu înlătură metafizica... Câtă vreme omul se concepe pe sine ca fiinţă dotată cu raţiune, metafizica ţine, potrivit vorbei lui Kant, de însăşi natura omului. Dacă metafizica reprezintă rădăcina filosofiei, Heidegger doreşte depăşirea ei prin pătrunderea în solul în care stau aceste rădăcini. Adevărul cunoaşterii trebuie înlocuit prin adevărul fiinţei (*veritas* prin *aleteia*). Gândirea, ce stă sub semnul reprezentării, proprie metafizicii de până acum, nu poate ajunge la esenţa adevărului – adevărul fiinţei. Metafizica exprimă în cele mai variate feluri fiinţarea, dar uită fiinţa. „Prin *Dasein* am căutat să numim acel ceva care urmează să fie cunoscut ca loc privilegiat al adevărului fiinţei ca apoi el să fie gândit corespunzător, nu am dorit să înlocuim prin Dasein cuvântul „conştiinţă" sau „lucru", spune Heidegger. Esenţa ecstatică a Dasein-ului constă în *grijă* reprezentând „suportarea situării în declinul fiinţei".

„Fiinţarea ca modalitate a existenţei este omul. Numai *omul* există, *stânca* este, însă ea nu există... Propoziţia „numai omul există" nu înseamnă că numai el are fiinţare reală, ci că el este situat în starea de neascundere a fiinţei, pentru că el *are conştiinţa* a ce reprezintă". în *Fiinţă şi timp*, Heidegger arată că doar timpul trimite la starea de neascundere. Reprezentarea fiind neadecvată acestei relaţii, adevărul fiinţei va fi conceput ca *înţelegere*. Timpul menţine deschis adevărul fiinţei ca înţelegere. Metafizica îşi reprezintă natura fiinţării, pe de o parte, cu întregul ei şi trăsăturil ei generale, pe de alta ca fiinţare supremă divină. Ea este, deci, *ontologie şi teologie*. Metafizica în dubla ei ipostază se bazează pe ceva ascuns, acel ceva pe care *ontologia fundamentală heideggeriană* îl caută în temei. Aici se păstrează o rămăşiţă a reprezentării transcendenţei în cuvântul *ontologie*, deşi Heidegger cere trecerea de la gândirea *de tip reprezentantiv* la gândirea de tip *rememorativ*. Răspunsul la întrebarea: Ce este metafizica? Duce în concepţia sa spre întrebarea: De ce există mai degrabă fiinţarea decât nimicul?

În *Identitate şi diferenţă* (1929) se concretizează concepţia lui Heidegger despre tehnică, gândită ca existenţă deschisă a omului (Dasein) spre ceea ce perverteşte esenţa umană. Tehnica nu lasă lucrurile să fie, ea are ambiţia prefacerilor ireversibile, prin înlocuirea naturalului cu artificialul. Heidegger pledează pentru întoarcerea la

Scanned with OKEN Scanner

arhaic pe care-l consideră *autentic*. Tehnica gândită ca expresie a voinței de putere a omului îl alienează pentru că se opune facultății sale meditative. Modul de gândire modernist separă gândirea de ființă. Gândirea tehnică reprezintă o „livrare la comandă" și o „situare disponibilă a omului" la un sistem de comenzi care-l și domină. Omul se lasă manipulat de ceea ce el manipulează. Heidegger vorbește despre o *înstrăinare* a esenței adevărului, de o abatere de la lucrarea *misteriosului păstor al ființei* care aduce *uitarea rosturilor fundamentale* ale omului. Heidegger nu cere abolirea tehnicii, ci o întoarcere la gândirea originară, care asigură dăinuirea ascunsului și nesecătuirea izvorului de adevăr. Insul trebuie să stea față de timp în poziția *de tăcere și așteptare*.

Analitica nemijlocit materială și calculat cognitivă și demiurgia tehnicii abandonează ființa în favoarea acțiunii și a rațiunii. *Năzuința de înstăpânire asupra lucrurilor naturii, asupra entităților rațiunii și asupra limbii,* luarea în calcul mergând până la utilitățile morale și organizarea mecanică tehnicizează lumea, o transformă în lumea calculului rațional.

Scrisoarea despre umanism, scrisă în 1946, concentrează ideile lui Heidegger despre raportul ființei cu esența omului. Omul nu mai este ca în umanismul tradițional stăpân al ființei, ci gânditor și rostitor al ființei. Heidegger se declară împotriva configurației bimilenare a umanismului și metafizicii. În conferința sa *Despre sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* se ocupă de termenul *Lichtung* (deschidere, arătare etc.). În gândire ființa vine înspre limbă, *limba* fiind locul de adăpost al ființei în care trăiește și omul. Interpretarea tehnică a gândirii se cere înlăturată. Ea începe la Platon și Aristotel care înțeleg gândirea ca tehne, adică procedeu pus în slujba făptuirii. Reflexia e considerată teorie și praxis. Teoria apare deci de la început în interiorul gândirii ca tehne, de aici continua nevoie a filosofiei de a se justifica în fața „științelor". Ea este hărțuită de teama de a-și pierde prestigiul dacă nu este știință. Într-o astfel de interpretare, ființa fiind sacrificată, *gândirea* va fi judecată după o măsură improprie – „capacitatea peștelui de a trăi pe uscat". Gândirea trebuie să-și păstreze pluridimensionalitatea proprie, ea nu trebuie să caute exactitatea tehnic-teoretică artificială. Rostirea trebuie să rămână în dimensiuni variate. Când gândirea iese din elementul ei și trece în tehne, *filosofia devine o tehnică de explicare prin cauze prime*. Îndeletnicirea cu filosofia creează atunci „ismele" ce se concurează reciproc. Limba ajunge astfel sub dictatura spațiului public care stabilește ce e inteligibil și ce nu.

Scanned with OKEN Scanner

După opinia lui Heidegger, *limba cade în afara domeniului său din cauza dominației metafizicii moderniste a subiectivității.* Orice metafizică întrucât își reprezintă omenesc adevărul ființei este umanistă. Negarea umanismului înseamnă la Heidegger că gândirea trebuie plasată în fața unicului ei obiect autentic *ființa.* Esența omului stă în situarea lui în deschiderea ființei prin limbaj și gândirea eliberată de tehnică.

Pe aceeași linie va merge în zilele noastre Derrida[9] la care regăsim cele două teme principale – „sfârșitul filosofiei" și critica umanismului. Gândirea, arată el, trebuie să evite metafizica, chiar structuralismul lui Saussure și Levi Strauss mai păstrează, după părerea sa, elemente metafizice care se cer înlăturate. Vorbind despre sfârșitul umanismului, Derrida arată că, afirmând esența universală a omului, se face metafizică antropologică fără sens. După Derrida, nu există „eu transcedental", cum nu există filosofie ca știință riguroasă. În aspectele sale de ontologie (metafizică) și de epistemologie filosofia e moartă. Sfârșitul ei reprezintă totuși o filosofie care se reduce însă la hermeneutică.

Heidegger și Derrida încearcă să realizeze ideea nietzscheană care cere transformarea metafizicii occidentale, extrem raționalizată, în poezie și demers deconstructiv al modernității tehnico-științifice și în critică a filosofiei conștiinței abstracte.

Și după părerea lui Vattimo[10] are loc o criză a marilor teorii metafizice. Ieșirea din criză este posibilă doar dacă se acceptă *„slăbirea ființei"*, a caracterului prezenței reale. Ființa se distinge de prezență și obiectivitate. Trecerea de la unitate la pluralitate reprezintă și o formă de slăbire a gândirii, de fapt, o trecere de la adevărul absolut la interpretări multiple. Sfârșitul metafizicii ca viziune unitară constituie un proces eliberator produs de postmodernitate. Multiplicarea interpretărilor înseamnă că se poate ieși din metafizică pe căi metafizice prin punerea în discuție a noțiunii de fundament stabil al ființei. Ființa fiind întâmplare, ontologia va fi interpretarea condiției umane în afară de istorie. După Vattimo, ideea timpului unitar

9 Jaques Derrida, *Margins of Philosophy* (trad. în engleză – Alan Bass), Chicago Univ. Press, Chicago, 1982.

10 Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Editura Pontica, Constanța, 1993. *Dincolo de subiect, Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, Editura Pontica, Constanța, 1994. *Aventurile diferenței*, Editura Pontica, Constanța, 1996.

Scanned with OKEN Scanner

rămâne totuşi ultima iluzie metafizică. Ea va fi desfiinţată chiar de nivelul tehnicii care produce dezistoricizarea vieţii umane. Teoria „fiinţării slabe" a lui Vattimo se referă la conceperea existenţei (a celei generale şi a celei umane) fără necesitatea întemeierii stabile în structuri ce pot fi mitizate. Pentru ca o gândire să trăiască pozitiv ea trebuie să fie postmetafizică în sensul acceptării unui larg câmp de posibilităţi în elaborarea constructelor interpretative.

La ora actuală există o resurecţie a metafizicii sub aspecte foarte diverse, parcă adeverind pluralitatea proclamată de postmoderniști. După unii filosofi, metafizica ar trebui să se ocupe de cadrul conceptual fix al raţiunii care se referă la realitate. După alţii, cum ar fi R.G. Collingwood (*Essay on Methaphysics*, 1946), obiectul metafizicii nu constituie cadrul fix al gândiri, există „presupoziţii absolute" subiacente, variabile, specifice gândirii unor anumite perioade istorice.

Strawson, în cartea sa *Individuals. An Essay in Descriptive Methaphysics* (1959) vorbeşte şi el despre două feluri de metafizică[11,12]: „descriptivă", care ar reda structura gândirii noastre despre lume şi „revizionistă", care caută să producă o structură de gândire mai bună. După Strawson, aceasta din urmă nu poate fi coerentă, întrucât propunerea unei gândiri mai bune presupune un proces de evaluare care nu poate fi decât tot gândire. Orice limbaj predispune la o anume metafizică, deci nu se poate folosi în formularea şi evaluarea de alternative metafizice. Metafizica lui Strawson răspunde la întrebarea: Ce fel de lucruri există? Obiectele materiale şi persoane sunt particularii de bază, esenţele şi Dumnezeu sunt mituri şi ficţiuni, iar particulele subatomice sunt „construite teoretice". Există un limbaj *descriptiv* al acestora. Quine respinge separaţia între metafizica descriptivă şi revizionară, ca şi separaţia lui Wittgenstein între filosofie şi ştiinţă. Ce este real depinde de schemele noastre conceptuale, scrie Quine în lucrarea sa *Word and Object.*

D. H. Mellor[13] caută să elaboreze o metafizică analitică, ştiinţifică, probabilistică în cărţile sale *The Matter of Chance, Real Time şi*

11 J. Rachman şi C. West (editori): *Post-Analitic Philosophy* (*Rorty, Putnam, Nagel, Bernestein, Danto, Cavell, Bloom, Davidson, Hacking, Kuhn, Rawls, Scanlon, Wollin*), Columbia Univ. Press, New York, 1985.

12 Archie Bahm, *Metaphysics, An Introduction*, Harper and Row Publ. Inc., Albuquerque, 1986.

13 D. H. Mellor, *Matters of Metaphysics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

Matters of Metaphysics prin răspunsuri fundamentate pe ultimele descoperiri ştiinţifice referitoare la: ce este lumea, cum se manifestă cauzalitatea şi întâmplarea în cadrul evenimentelor, care este naura timpului şi a legilor, care este raportul mental-fizical, cum definim eul, conştiinţa, subiectivitatea, universalii şi individualii ca forme de existenţă descifrabile cu ajutorul ciberneticii sau fizicii cuantice. Pe aceleaşi baze se încearcă elaborarea unor metafizici de către Ted Honderich şi Tim Crane, C.O. Schrag[14].

Patrick Suppes[15] scrie chiar o carte *Metafizica probabilistă* în care intenţionează conducerea unei metafizici mai bune decât metafizica dogmatică, de factură teologică şi decât cea neodogmatică speculativă, care caută o versiune formal abstractă a adevărului. El susţine drept concept metafizic fundamental *probabilitatea* şi crede că sensul adecvat pentru metafizică este acela de filosofie generală ca sinteză a simţului comun şi a ştiinţei contemporane.

În seria ideilor care opun realismul şi naturalismul, empirismului logic şi şcolii analitice antimetafizice putem înscrie nume ca ale lui Harre, Churchland, Cartwright, Davidson, Putnam, Papineau etc. Ei susţin că realitatea de bază este fizică, fiind monişti, antiapriorişti. Izvorât din ideile antidualiste ale lui Aristotel şi Aquinas, naturalismul impune autoritatea ontologică a fizicii şi în domeniul naturii mentalului. Toate aceste tipuri de metafizică se bazeată pe principii conceptuale, ontologice şi metodologice unitare[16].

Se semnalează chiar în zona metafizicii ştiinţifice concepţii pluraliste, cum ar fi cea a lui Dillworth, inspirată de Wittgenstein, Koyre, Kuhn, care consideră transcendentalul ca existenţă dincolo de experienţă, limbaj, concepte ştiinţifice, ca un nucleu al ştiinţei în constituirea căreia presupoziţiile fundamentale au fiinţă ontologică, dar se schimbă producând evoluţia cunoaşterii.

Dorim să mai semnalăm că există în secolul al XX-lea, mai ales în perioada interbelică, o deschidere spre metafizică a principalilor

14 Calvin O. Schrag, *The Resource of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge*, Indiana Univ. Press, Indianapolis, 1992.

15 Patrick Suppes, *Metafizica probabilistă*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

16 Stephen H. Daniel, *Postmodernity, Postructuralism and the Historiography of Modern Philosophy*, în *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXV, nr. 3/1995.

Scanned with OKEN Scanner

filosofi români. Direcţiile din care se porneşte sunt cele ale teoriei cunoaşterii, dar şi ale dogmaticii religioase. Partea de creaţie metafizică a unor filosofi, cum ar fi Blaga, Petrovici, Vulcănescu, Băncilă, Florian, Nae Ionescu, D.D. Roşca, a fost considerată în anii 1950-80 greşită ideologic şi eliminată dintre realizări. Din perspectiva resurecţiei contemporane a metafizicilor şi prin dispariţia cenzurii politice, credem că perspectivele metafizice prezente în opera filosofilor români merită toată atenţia. Ne vom opri acum doar la ideea lui Blaga cu privire la pluralitatea concepţiilor metafizice, privite drept creaţii ficţionale de autor, idee similară celor ale lui Heidegger, Rorty, Vattimo. Poziţia sa faţă de criticile aduse lui Heidegger de neopozitivism şi apropierile ce le putem face între ontologia culturii şi ontologia lui Heidegger ni se par semnificative în acest sens. Vorbind despre critica neopozitivistă, Blaga scria: „Neopozitivismul ajunge în toate cazurile la rezultatul derutant că propoziţiile lui Heidegger ar fi pur şi simplu lipsite de sens. Dar să ni se dea voie să întrebăm: ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propoziţiile rostite de spiritul omenesc la examenul neopozitivist“[17].

Există evidentă similitudinea între concepţia lui Heidegger privitoare la faptul că omul ca „gânditor şi rostitor al fiinţei“ asigură „dăinuire ascunsului prin tăceri şi nesecătuirea izvorului de adevăr păzit de un misterios păstor al fiinţei“ şi cea a lui Blaga despre „Marele Anonim“ apărătorul misterelor cosmice prin cenzura transcedentală şi creaţia poetică.

17 Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Cluj, 1974, *Fiinţa istorică*, în *Trilogia cosmologică*, Opere, vol. 10, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

Scanned with OKEN Scanner

5. POSTMODERNISMUL ŞI EPISTEMOLOGIA SA

Postmodernismul în filosofie se manifestă în general la adepţii sfârşitului filosofiei, ai „morţii filosofiei": Derrida[1], Foucault[2], Lyotard, Rorty, Vattimo; la adepţii transformării filosofiei în direcţii neopragmatice: Apel, Davidson, Dummett, Habermas, Putnam, Sellars; la adepţii înlocuirii filosofiei prin hermeneutică, naraţiune, retorică: Gadamer, Deleuze, Guattari, McIntyre, Norris, Ricoeur, Schrag, Taylor. Printre precursorii postmodernismului filosofic pot fi consideraţi Quine, Polanyi, Merleau-Ponty, Wittgenstein II, iar izvoarele sale pot fi găsite în opera lui Hegel, Nietzsche, Spengler, Dewey, Peirce, Husserl sau Heidegger. Este evident faptul că toate aceste orientări filosofice au un mod specific de înţelegere a cunoaşterii în general şi a celei ştiinţifice în mod special[3]. Deşi, la o primă privire, postmodernismul filosofic pare a fi produs de mutaţiile din artă, la o mai atentă cercetare a genezei principiilor sale se constată că el presupune, în primul rând, o reformă gnoseologică radicală cu privire la conceptul de adevăr şi o raportare la ştiinţă diferită de cea a curentelor moderniste. Deşi s-a manifestat pentru prima oară în lucrări despre arhitectură şi literatură şi în cadrul creaţiilor acestor domenii, unul dintre principalele izvoare ale postmodernismului se află în schimbarea de paradigmă pe care o impun descoperirile ştiinţei secolului al XX-lea prin implicaţiile lor filosofice, economice, politice, antropologice.

Majoritatea precursorilor şi reprezentanţilor filosofiei postmoderniste îşi axează concepţiile pe dimensiunea ontogeniei cunoaşterii şi pe problema gnoseologică a adevărului. Astfel, referindu-ne la Wittgenstein, ne amintim că el a fost în prima parte a vieţii unul dintre reprezentanţii epistemologiei moderniste, influenţat fiind de Russell şi Frege, dar şi de formaţia sa logico-matematică. În a doua parte a vieţii,

1. J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, 1967, *L'Ecriture et la differance*, Paris, 1967, La Dissémination, Paris, 1972, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
2. M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, 1961, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, *L'Archeologie du savoir*, Paris, 1969, *La volonte de savoir*, Paris, 1976.
3. D. Harvey, *The Condition ot Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

opera sa suferă o schimbare radicală de orientare, care ne interesează aici pentru că reprezintă, după părerea noastră, situarea pe o poziţie filosofică tipic postmodernistă, fundamentată de o epistemologie relativistă. Wittgenstein dă o definiţie negativă a filosofiei arătând că ea nu explică nimic, nu descoperă nimic, nu dă răspunsuri, nu propune nici o teză, nu emite ipoteze, nu avansează teorii, nu stabileşte fundamentări, nu schimbă nimic lăsând totul în aceeaşi stare. Wittgenstein refuză astfel explicit ideea avansată de pozitivismul logic în anii 30, potrivit căreia filosofia trebuie să adopte dezideratul explicaţiei propriu ştiinţei. El nu crede în unitatea ştiinţei şi nici în principiul că orice lucru poate fi explicat. Posibilitatea explicaţiei este direct legată de admiterea legii ştiinţifice care reflectă legea naturii sau pur şi simplu regularităţi ale acesteia. După el, filosofia este, prin natura sa, descriptivă, descrierea filosofică fiind o procedură opusă explicaţiei, ca metodă a ştiinţei. Wittgenstein crede că diferite „modalităţi ştiinţifice" de a face filosofie sunt maladii ale spiritului, recunoscând că în perioada *Tratatului logico-filosofic* a suferit el însuşi de o astfel de maladie. Adevărata filosofie trebuie să fie un instrument util împotriva filosofiei rele, care există ca o maladie în om şi de care acesta s-a contaminat prin utilizarea limbajului. Filosofia rea se cramponează de posibilitatea de a prezenta un tablou nu numai coerent, ci fără goluri asupra universului, prin supraestimarea magiei cuvintelor şi convingerea că evenimentele reale au direcţia pe care gândirea noastră le-o atribuie. Limbajul nostru funcţionează într-o multitudine de feluri; concepţia naturalistă asupra limbajului ne conduce la concluzia că filosofia nu are rolul să aplice pe întreaga suprafaţă a limbajului o unică grilă de descifrare, ci acela de a vindeca limbajul de maladii.

Quine este considerat şi el un precursor al postmodernismului întrucât respinge explicit modelul epistemologic fundaţionist al cunoaşterii şi îl înlocuieşte cu o interpretare holistă. Cunoaşterea nu mai e concepută izolat nici ca teorie, nici ca reprezentare particulară, ci în conjucţie cu un anume background. Teza Duhem-Quine susţine că nici o propoziţie luată ca adevărată nu este imună la revizuiri din moment ce face parte dintr-un sistem, interpretat ca adevărat, care se poate schimba. Quine crede că atât concepţiile failibiliste, cât şi cele verificaţioniste sunt problematice. El este adeptul epistemologiei naturalizate.

Scanned with OKEN Scanner

Despre M. Polanyi[4] se spune că ar fi fost printre primii care, explicit, au deschis era postcritică în filosofie, demonstrând degringolada criticismului occidental, care, „prin căutarea unei căi universale spre adevăr prin raţionalismul filosofic sau prin metoda ştiinţifică, a urmărit atingerea unui ideal utopic – obiectivitatea". Pentru schimbarea acestuia, susţine Polanyi, este necesară o nouă orientare epistemologică scientistă. În lucrările sale, M. Polanyi prezintă cunoaşterea ca având în perspectiva postcritică patru trăsături: (1) Anumite opinii din tradiţia socială care sunt considerate cunoaştere se aleg pe bază de încredere. Noţiunea precritică de „a crede pentru a înţelege" capătă la Polanyi o semnificaţie nouă, de componentă a *cunoaşterii tacite*, care determină *cunoaşterea explicită*. (2) Cel care cunoaşte nu o face individual, ci pe baza culturii comunităţii sale. Concepţia modernistă este diadică presupunând relaţia cunoscut-cunoscător. Hermeneutica postcriticistă (postmodernistă) devine triadică, înglobând şi un context cultural şi de comunitate socială care influenţează comprehensiunea. (3) Nu se mai acceptă dihotomia subiectivitate-obiectivitate. Polanyi dă o definiţie proprie realităţii: „realul este ceva ce se va dovedi indeterminat într-un anume moment viitor". Deci o afirmaţie explicită se poate face despre realitate doar în virtutea unui coeficient de cunoaştere tacită asociată. Recunoaşterea importanţei tradiţiei, culturii şi comunităţii nu duce la o concepţie statică asupra cunoaşterii; datorită potenţialului inovator al *cunoaşterii tacite* ea va fi o concepţie dinamică.

Epistemologia holistă a lui Polanyi fundamentează întreaga sa concepţie postmodernistă cu privire la istorie, religie, drept, etică. El susţine că nu există afirmaţii, credinţie şi teorii izolate, ci numai implicate într-un context de noţiuni şi practici tacite. El se referă la suma cunoştinţelor şi valorilor dintr-o anume tradiţie culturală, numind-o *„cunoaştere superioară"*, la *„structura conceptuală"*, care dă sens unui cuvânt în limbajul unei culturi, şi la *„sistemele de credinţe"*. De acord cu Quine, Polanyi vede epistemologia ca parte a psihologiei, idee ce contrazice dogma modernistă a strictei separări dintre logică, pe de o parte, şi psihologi, sociologie şi istoria cunoaşterii, pe de alta.

4. M. Polanyi: *Knowing and Being*, London, Routledge (1969), *The Tacit Dimension*, Garden City NY, Doubleday and Company, 1967, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosphy*, New York, Harper and Row Publishers, 1964.

Scanned with OKEN Scanner

Cu privire la limbajul ştiinţei Polanyi este precursor al perspectivelor naturalist comunitare. Se poate spune că majoritatea ideilor lui Th. Kuhn există şi la M. Polanyi, ca atare, că determinărilor istorico-relativiste ale adevărului sunt teme esenţiale pentru fondatorii filosofiei postmoderniste.

Vom constata aspecte similare la Derrida, Lyotard[5], Foucault, Rorty şi chiar în lucrările despre postmodernismul în arhitectură ale lui J. Raban sau Ch. Jencks (vezi D. Harvey[6]). Ele dovedesc că schimbările din cunoaşterea ştiinţifică şi noile curente epistemiologice influenţate de acestea sunt esenţiale pentru paradigma spirituală postmodernistă. Vom observa că şi tehnologiile rezultate din cele mai noi descoperiri ştiinţifice în fizică, biologie, psihologie aplicate în comunicaţii, arhitectură, medicină etc. au determinat accentuarea unor dimensiuni spirituale diferite de cele ale paradigmei moderniste.

Postmodernismul nu este o versiune a modernismului. O reală revoluţie în spiritualitate se produce când idei latente şi dominate, într-o perioadă, devin explicite şi dominante, în alta. Deşi există şi o continuitate a condiţiilor fragmentarului, efemerităţii, discontinuităţii şi schimbării haotice şi în cadrul modernismului ele devin prioritare în postmodernism, iar un Foucault şi un Lyotard atacă metalimbajul şi metateoria modernă. Adevărurile universale şi eterne, chiar dacă există, nu pot fi indicate. Condamnând metanarativul (scheme interpretative de tipul celor ale lui Marx sau Freud) ca totalizator, se insistă asupra pluralităţii formelor discursului – putere (Foucault) şi a jocurilor de limbaj (Lyotard). Ei definesc postmodernismul – simplu – ca „noncredibilitate asupra metanarativului" şi – epistemologic – ca respingere a unicităţii metateoriei, metodei şi a adevărului.

Tema centrală a lui Foucault[7] (1976) – legătura între putere şi cunoaştere – constituie unul din izvoarele postmodernismului. El susţine că există o strânsă legătură între „sistemele de cunoaştere" (discursuri), care codifică tehnici şi practici prin exerciţiul controlului social în contexte particulare localizate, şi abilitatea noastră de a evita dominaţia birocraţiei şi a raţionalităţii tehnice. El interpretează, de

5. Fr. Lyotard, *Le Differend*, Paris, 1983, *Le Postmoderne explique aux enfants*, Paris, 1984.
6. David Harvey, *op. cit.*
7. M. Foucault, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

pildă, represiunea sovietelor ca inevitabil rezultată din teoria utopică abstractă a lui Marx, care de fapt a apelat la aceleași tehnici și sisteme de cunoaștere ca și cele din capitalismul modernist, deși pretindea că le înlătură. Singurul mod de a elimina „fascismul din capetele noastre" este explorarea și construcția socială pe baza calităților discursului uman de a putea fi deschis și de a rezista instituțiilor și tehnicilor represiunii. Foucault (1969) ne arată că trebuie să dezvoltăm acțiunea, gândirea și dorințele prin proliferare, juxtapunere și disjuncție și să preferăm aranjamentelor imobile ceea ce este multiplu diferențiat. Idealurile sale apăruseră din anii 1960 (mișcări feministe, ale homosexualilor, etnice, religioase, autonomiste și anticomuniste).

Lyotard[8] susține argumente similare, dar de pe o poziție diferită. El se referă la preocuparea modernistă pentru limbaj. Cu toate că dimensiunea socială este lingvistică, ea nu poate fi unică; fiecare om trăiește la intersecția a diferite jocuri de limbaj, cu multe neputând intercomunica, subiectul se poate chiar dizolva în cadrul lor. Lyotard folosește metafora lui Wittgenstein (creatorul teoriei jocurilor de limbaj) pentru a caracteriza condiția gândirii postmoderne. Limbajul nostru poate fi privit ca un oraș antic – un amestec de străzi strâmte și piețe, unde sunt case vechi și noi, dar și case adăugite în diferite perioade. Acestea sunt înconjurate de o multitudine de străzi noi, drepte și regularizate și de case uniforme. Are loc atomizarea socialului între seturi diferite de coduri lingvistice depinzând de situația în care ne aflăm (acasă, la lucru, la biserică, pe stradă). Ca și Foucault, Lyotard consideră că forța principală de producție ar fi astăzi cunoașterea. Despre puterea acestei cunoașteri și cum se produce ea se discută în actualitatea. Instituțiile (ceea ce reprezintă pentru Foucault domeniile nondiscursive), ca aspecte ale jocurilor lingvistice, nu vor fi niciodată definitivate pentru totdeauna, ele sunt rezultatul unor strategii provizorii ale comunicării. De aceea, orice reificare instituțională în academii de științe, guverne birocratice, instituții de control militar și politic, puteri economice corporatiste, nu înseamnă decât forme eterogene de determinare locală, impusă de comunități interpretative – care au același fel de cunoaștere, consumă același fel de texte într-un context particular al diviziunii muncii culturale.

8. Fr.Lyotard, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

Dacă modernismul accentua asupra *unicității*, acel *oneness*, postmodernismul accentuează asupra a ceea ce numește *otherness, alteritatea.*

Ficțiunea postmodernistă chiar produce aceste alte lumi în *heterotopie*, cum numește Foucault – coexistența „într-un spațiu imposibil" a unui număr mare de lumi posibile fragmentare. Spații incomensurabile sunt suprapuse născând mistere. Filmul și pictura postmodernistă apelează la perspective spațio-temporale inedite. Acceptarea fragmentării, a pluralismului și a autenticității altor voci și lumi pune acut problema comunicăriii. Lyotard consideră că tehnologiile postindustriale de comunicare au determinat dizolvarea modernismului ordonat spațial și temporal într-un mod mecanicist.

Principalul principiu epistemologic al postmodernismului susține că știința își joacă propriul joc și este incapabilă să le legitimeze pe celelalte. Nu există o rațiune absolută care să ne dea calea adevărată de a privi lucrurile. Cercetarea căilor unice de legitimare și justificare a fost specifică erei moderne, iar afirmarea imposibilității de a le găsi dincolo de jocurile de limbaj și de structurile particulare ale lumii reprezintă aspectul major al concepției postmoderne. Pragmatismul revine astăzi în filosofia postmodernă mai ales prin atactul absolutismului gnoseologic. Dewey și Peirce sunt alături de Wittgenstein II surse ale actualei poziții care neagă că putem avea justificare rațională pentru legitimarea științei moderne bazată pe patternul autorității transcendentale. Cum nu există limbaj deasupra limbajelor, texte deasupra textelor, nu există rațiune asupra rațiunilor. Susținerea raționalității unice ca aspect crucial al modernismului reprezintă ideea atacată de postmodernism și deoarece viziunea modernă asociază știința cu noțiunile de rațiune și adevăr unic, postmodernismul este direct implicat în detronarea științei de pe poziția care îi permitea să monopolizeze rațiunea absolută și în considerarea ei drept joc de limbaj ca și celelalte forme ale spiritualității umane.

Postmodernismul se bazează pe curentele de gândire care susțin că nu există cale privilegiată de a ne adeveri credințele, nici metode speciale pentru obținerea cunoașterii. Noi trăim în contexte sociopsihologice ce nu pot fi transcedentate. Rezistența la dominația științei și la impunerea ei prin metode unice reprezintă principalele motive ale nașterii postmodernismului ca paradigmă culturală. În arhitectură a devenit mai repede evident că natura umană nu se

Scanned with OKEN Scanner

mulează pe imperativele științei (și ale concretizărilor tehnologice). De aceea arhitectura postmodernă apare ca una din primele forme ale noii culturi. Ea caută să construiască pe scară umană împrumutând modele din epoci diverse și urmărind diversitatea mai mult decât coerența. Așa cum filosofic nu se mai acceptă dictatul metodei științifice, și un unic sistem de criterii ale adevărului, arhitectural nu se mai acceptă nici stilul exclusivist occidental conform căruia o clădire nefuncțională este și incorect construită.

Cerința de a menține monopolul științei poate fi eliminată de postmodernism, întrucât neagă existența unei naturi umane constante în timp și în diverse culturi, susținând imposibilitatea omului de a ajunge la esența realului. Postmodernismul neagă orice doctrină realistă. Pretenția științei de a fi deținătoare de adevăr despra natura esențială a lucrurilor și fenomenelor îi apare suspectă. Se pierde încrederea în existența surselor unice de legitimare a cunoașterii întrucât însăși forța intelectuală are nevoie de legitimare. Îndoiala asupra ideii de știință, ca singur garant pentru adevăr, a impulsionat pierderea încrederii în stilul arhitectural bazat pe știință și tehnologie și în standardele tradiționale clasice ale criticismului literar. S-a optat pentru pluralism, înțeles ca necesitate de alternative, toate egal acceptabile. Deși știința a fost prea arogantă până acum, nici în perspectiva postmodernă raționalitatea științei înțeleasă ca întreg nu trebuie negată. Doar că discuția filosofică cu privire la realism, relativism și statutul științei va fi pusă în legătură directă cu problematica socială și culturală. Clătinarea credinței în adevărul etern și absolut încurajează postmodernismul să atace scientismul și absolutizarea științei naturii.

R. Rorty[9] afirmă: „nu este nimic rău cu știința, ci doar cu divinizarea ei de către filosofia realistă". Ca să fie sursă a adevărului știința trebuie să se refere la ceva dincolo de sine, cum se referă religia la sacru. Știința nu este un termen abstract metafizic, în vreme ce realitatea este. Știința reprezintă o practică umană ce caută metode și instrumente de cunoaștere. Ea pretinde însă că trece dincolo de relativitatea existenței umane. R. Rorty încearcă să analizeze legătura între știință, rațiune și realitate. Neutralitatea și obiectivitatea științei nu au cum să se susțină pentru că știința nu este un model al

9. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth.* Cambridge, Univ. Press, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

raționalității, ci al solidarității. Oamenii de știință nu sunt sacerdoții cunoașterii, iar poziția postmodernă subrezește și ideea religie unice care consideră că există o supremă realitate dincolo de relativismul lumesc, realitate la care doar ea poate ajunge. R. Rorty expune o poziție antireprezentațională punând în relație știința naturii cu restul culturii. El susține că știința nu ajunge la realitatea adevărată și obiectivă independent de psihic și limbaj. Ea este o activitatea ca și alte activități (artistice, religioase etc.) care ne ajută să facem față realității.

Dacă modernismul s-a bazat pe o epistemologie critică definită în general prin susținerea (1) fundaționalismului, (2) a teoriei reprezentaționale a limbajului, (3) a reducționismului și autonomiei științei; postmodernismul se bazează pe o epistemologie postcritică și postanalitică care încearcă să impună: (1) perspectiva holistă, contextualistă, (2) teoria limbajului natural și a actelor de vorbire (3) organicismul și relativismul care plasează știința în relație de egalitate cu celelalte forme ale spiritualității umane. Idei de acest fel găsim, după cum am văzut, la majoritatea precursorilor și promotorilor filosofiei postmoderniste, dar și în cadrul unor orientări epistemologice care aparțin explicit postmodernismului, dintre care amintim: Școala de la Edinburgh a relativismului epistemiologic (Bloor, Barnes, Collins), Școala americană a epistemologiei sociale (Fuller, Restivo), constructivismul feminist (Heelan, Pearsall), Școala franceză a constructivismului social (Latour), Școala etnometodologică (Lynch, Genzen), externalismul reliabilist (Nozick, Dretzske). Ca și în cazul concepțiilor generale postmoderniste, observăm o interesantă împărțire națională a orientărilor la care ne referim. Dacă școlile franceză, germană, italiană merg cu predilecție spre perspective eseistice largi, cea angloamericană își păstrează empirismul și simțul concretului, chiar atunci când aderă la marile răsturnări în epistemologie, susținând că tocmai specificul tradiției le determină atracția spre concepția postpoziției ca fiind cea mai adecvată abordare filosofică, rezultată din experiența lumii contemporane.

În concluzie, putem spune că, prin contrast cu modernismul, postmodernismul ca filosofie generală, dar și ca epistemologie, se caracterizează prin următoarele trăsături: (a) orientarea spre pluralism, heterogenitate, diferență, fragmentare, indeterminare, ca forțe eliberatoare în redefinirea discursului cultural; (b) autoironia, pastișa și subminarea solemnităților metafizicii, ca opuse autonomiei și austerității din discursurile spirituale ale modernității; (c) tendința spre

Scanned with OKEN Scanner

descentralizare, deconstrucţie, proliferare şi disjucţie; (d) accentuarea pe „celălalt" (minorităţi sexuale, religioase, naţionale etc.), faţă de centralitatea „eului" în modernism; (e) susţinerea existenţei unui număr mare de lumi posibile, rezultate din contextualizări; (f) schimbarea cronotopului modernist cu unul mozaicat, fragmentar, simultan, ca rezultat al tehnologiilor postindustriale şi de comunicare electronică; (g) neîncrederea în metalimbaj şi metateorie, într-un text asupra textelor, o cultură asupra culturilor, o limbă deasupra limbilor; (h) rezistenţa la impunerea dominaţiei şi autonomiei ştiinţei unice, care fiind similară celorlalte forme ale spiritualităţii umane nu poate să le legitimeze, cum cred epistemologii moderniştí; (i) respingerea divinizării ştiinţei din viziunile realiste, care consideră că ştiinţa poate atinge transcendenţa, aşa cum religia ajunge la sacru; (j) accentuarea pe relativ, gratuit şi dialog în dauna absolutului, funcţionalului şi monologului modernist; (k) apariţia celui de al teilea termen în relaţia de cunoaştere obiect-subiect: contextul.

Conturarea în contemporaneitate a unei noi paradigme culturale de tip postmodernist nu mai poate fi pusă la îndoială din moment ce există, după cum am arătat, principale reorientări în direcţie postmodernă atât în filosofie în general, cât şi în epistemologie în special. Aşa numita „moarte a filosofiei şi epistemologiei" se dovedeşte a fi „o moarte aparentă", mult mai puţin periculoasă, decât cea de care a fost ameninţată filosofia prin voga şcolilor pozitiviste şi analitice. În situaţia de faţă este vorba, în ultimă instanţă, doar de deconstruirea acelor concepţii absolutiste care pot chiar ele „ucide" filosofia şi epistemologia prin sterilizare şi sufocare în „îmbrăţişarea ştiinţifică".

O altă temă ce se dezbate în legătură cu paradigma postmodernităţii se referă la relaţia între ştiinţă şi metafizică. Aceasta a cunoscut de-a lungul istoriei manifestări de o mare diversitate. Dacă în antichitatea greacă era vorba de cunoaştere subordonată metafizicii, în Renaştere ştiinţa capătă o poziţiei privilegiată şi încearcă să se separe de metafizică. *Fizică, fereşte-te de metafizică* devine încununarea unui proces de autonomizare a ştiinţei faţă de meditaţia filosofică. În viziunea postmodernă cele două manifestări ale spiritului uman capătă o poziţie similară, dar foarte diferită de cea pe care o aveau în perioada aşa numită a modernităţii în paradigma carteziană-newtoniană-kantiană. Ca principale forme ale conştiinţei care urmau să atingă universalul,

Scanned with OKEN Scanner

absolutul (existenţial, respectiv, cognitiv), metafizica şi ştiinţa se bazau pe ideea raţionalităţii integrale a lumii, încercând fie să-şi împrumute metodele (fenomenologia lui Husserl), fie să se separe net în stil kantian una de alta.

Marile mutaţii ale cunoaşterii ştiinţifice din fizică (relativitatea şi mecanica cuantică), din biologie şi ştiinţele psihologice, cibernetică şi ştiinţele cognitive produc acum o schimbare radicală în concepţia cu privire la natura, definiţia şi poziţia ştiinţei. Ca şi faţă de metafizică există o poziţie deconstructivă faţă de ştiinţă, în sensul negării existenţei unor scopuri şi criterii unice care ar stabili valoarea metodelor şi teoriilor ştiinţifice, aşa cum susţin moderniştii. Criza metafizicii, semnalată în perioada modernităţii şi de orientările scientiste, se dovedeşte mai radicală în postmodernism. După cum am arătat, perspectivele unui Nietzsche, Heidegger, Peirce, Wittgenstein cu privire la necesitatea revizuirii metafizicii se regăsesc la reprezentanţii filosofiei postmoderniste Foucault, Derrida, Rorty, Vatimo. Astfel de poziţii sunt direct legate de semnele de sfârşit ale culturii scientist-tehnocratice şi de nevoia întoarcerii filosofiei de la abordarea absolutului existenţial, cognitiv sau uman la încercarea de a trata maladiile spiritului, mai ales prin cercetări ale limbajului şi celorlalte forme de comunicare, prin abordări ale inconştientului şi ale psihologicului, prin pluralizări şi prin egalizarea ştiinţei cu alte forme ale conştiinţei – arta, religia, morala, politica.

În ştiinţa propriu-zisă apare un nou tip de cunoaştere. Geometria fractală, teoria haosului şi a sistemelor dinamice se constituie ca ştiinţe matematice bazate pe o viziune postmodernă asupra naturii şi pe o metodologie diferită de cea a ştiinţelor clasice. Obiectivitatea şi adevărul unic nu mai reprezintă ţelul acestor cercetări. Este vorba de o încercare de a aborda structurile totale în contextele comportamentale desprinse dintr-un subsistem. Se demonstrează că există întrebări cu privire la univers la care nu se poate răspunde în manieră ştiinţifică modernă clasică, se pot da doar răspunsuri plurale şi contextuale. Se produce şi o trecere de la tipul de teorii self-consistente, la teoria unificată a câmpului, la teoria marii unificări, la teoria *everything*-ului. Ştiinţa postmodernă schimbă idealul adevărului absolutul cu idealul cunoaşterii constructive şi relative. Se

Scanned with OKEN Scanner

exemplifică astfel posibilitatea deconstrucției modului de cercetare fără a mai încerca să se separe și să intre în conflict cu literatura, morala, religia sau politica.

Alte probleme ale cunoașterii științifice ce apar în interpretare postmodernă sunt validarea și raportul obiect-subiect. Teoria relativității și fizica cuantică, teoremele lui Church, Godel și Turing demonstrează limitele concepției inductive în ceea ce privește verificarea practică a rezultatelor științifice, întrucât subiectul participă la constituirea obiectului de cercetare, adevărul fiind întotdeauna în construcție, ca rezultat al interpretărilor diverse.

Modul de descriere a naturii în știința postmodernă este influențat de concepția despre lume care fundamentează o anumită imagine a științei. În secolul al XX-lea, imaginea de tip postmodern a științei caută să se elibereze de tradiția deterministă a științei secolului al XIX-lea, de adevărul unic și de reducționism. Modernismul combină absolutismul științei cu cel al metafizicii, religiei, politicii, acceptând o singură și autoritată explicație a realității. Adevărul devine „zeitate unică", se crede că experimentul și raționalitatea pot descrie exhaustiv natura absolută. Determinismul este o interpretare a universului bazată pe autoritate.

Postmodernismul renunță la noțiunea de entitate metafizică și adevăr științific unic, la unitatea procesului cognitiv care cuprinde fenomene determinate teleologic, prin „slăbirea" lor în teorii precum cele semantice sau mentaliste. Există cercetări[10] asupra conceptelor principale considerate tipice în știința postmodernă în lucrări cum ar fi cele ale lui B.B. Mandelbrot, (*The Fractal Geometry of Nature*, 1982); Katherine N. Hayles (*The Cosmic Web; Scientific Field; Models and Literary Strategies in the Twentieth Century*, 1984) H. Lauweriew, (*Fractals: Images of Chaos*, 1991).

10. Deborah Madsen și Mark Madsen, *Fractals, Chaos and Dinamic, The Emergence of Postmodern Science, în Postmodern Surroundings*, ed. St. Earnshaw, Rodopi, Amsterdam – Atlanta, 1994; J.D. Barrouw, J. Fipler, *The Antropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986, K.J. Falconer, *Fractal Geometry: Mathematical Foundations and Applications*, J. Wiley, 1990.

Scanned with OKEN Scanner

Postmodernismul, după cum arată şi Lyotard, deconstruieşte determinarea absolută a adevărului, progresul infinit al cunoaşterii, existenţa standardelor unice de inteligibilitate, coerenţă şi legitimare, stabilirea prescriptivă a ce trebuie gândit şi ce nu. Criteriile ştiinţei postmoderne sunt locale şi contextuale, ele caută gândire ştiinţifică postmodernă. Ştiinţa intră în competiţie, ea depinde şi de finanţarea proiectelor, de aceea oamenii de ştiinţă se ocupă de propagandă pentru a stârni interesul pentru o anume cercetare şi fobia pentru altele. Savantul participă la concurenţă pe piaţa ideilor produse social.

Teoria matematică a fractalilor şi a haosului se referă la reprezentarea matematică a sistemelor dinamice care îşi schimbă starea continuu, cum ar fi: sistemul solar, creierul uman, chimia atmosferei sau computerele. Denumirea de fractal vine de la obiecte care par sparte şi nu au dimensiuni exprimabile prin numere întregi (ea a fost propusă de Mandelbrot în 1982 şi Lauwerier în 1991). Sistemele dinamice descrise astfel sunt sistemele evolutive fizice şi comportamentale (acţionale). Majoritatea acestor sisteme dinamice sunt haotice şi predicţia stărilor lor nu poate fi făcută în mod clasic. Deşi mişcarea planetelor sau comportamentele umane sunt imprevizibile, fractalii caută să facă posibilă înţelegerea întâmplărilor din evoluţiile haotice care nu respectă legile deterministe. Atitudinea postmodernistă faţă de cunoaşterea ştiinţifică presupune abordarea acestor realităţi în „condiţiile lumii lor posibile". Este vorba de schimbarea poziţiei diferitelor domenii ale ştiinţei prin reintegrarea ştiinţei ca model relaţional între fenomene şi teorii. Ştiinţele sunt legate între ele şi nici una nu se dovedeşte mai importantă ca altele, cum erau considerate matematica şi fizica în modernism. Toate domeniile cunoaşterii sunt de acelaşi grad valoric în viziunea postmodernă, de aceea studiile sociale şi literare pot sta pe acelaşi plan cu discipline ştiinţifice.

Termodinamica şi teoria probabilităţii sunt alte discipline ştiinţifice tipice pentru modul de cunoaştere ştiinţifică pe care-l numim postmodern. Termodinamica este o perspectivă fizică cu deschidere filosofică care presupune abordarea Universului ca structură energetică. A doua lege a termodinamicii care a introdus „săgeata timpului" este cea mai mare contribuţie la gândirea antireducţionistă mutând interesul de la substanţă la

Scanned with OKEN Scanner

energie, relaţii, comunicare şi timp. Particulele elementare pot fi privite ca fiinţe efemere în perpetuă transformare. Ştiinţele naturii descriu un univers fragmentat care se întinde de la lumea energiei particulelor şi a cosmologiei până la lumea biologiei. După cum notează Prigogine, ştiinţa „a descoperit că dialogul cu natura nu înseamnă supravegherea din exterior... a unui desert lunar, ci explorarea activă a unei raţiuni variate"[11].

Deşi născută în antichitate, concepţia despre *probabilitate* va apărea ca esenţială abia în secolul al XX-lea, în legătură cu cunoaşterea statistică a lumii, cum ar fi în cazul mecanicii cuantice, al medicinei şi al geneticii.

Încă în lucrarea *Il Probabilismo*, scrisă în 1931, Bruno de Finetti vorbea despre epistemologia probabilistică şi probabilism ca de o nouă perspectivă asupra cunoaşterii umane. Ea apare ca rezultatul încercărilor de pragmatism din Italia sfârşitului de secolul al XIX-lea şi început de secol XX. Încercările făcute de un G. Papini, M. Calderoni şi G. Vaillati au fost înfrânate de apropierea lor de fascism ca teorie socială. În 1931, Finetti scrie despre probabilism că ar fi un pattern care se dovedeşte valabil, numai în fizică, ci pe toate fronturile cunoaşterii. Concomitenţa ideală a unor fenomene asemănătoare nu poate trece neobservată de către un cercetător care caută să înţeleagă spiritul ascuns în anumite cuvinte, simboluri şi fapte, scrie Finetti. Activismul, relativismul, fascismul, futurismul, bolşevismul, sunt diferite aspecte ale unei singure realităţi ce caracterizează secolul al XX-lea şi ai căror copii sunt toţi aceştia, în imensa lor varietate de manifestări. Toate aceste fenomene spirituale traduc aceleaşi intuiţii, din diverse domenii ale lumii şi vieţii, prin care spiritul devine rebel şi se împotriveşte acceptări unui adevăr unic, a justiţiei unice, a binelui unic a unei singure ordini teoretice şi practice, a valorilor existente independent de activitatea spirituală şi de care spiritul poate doar să se apropie. De tânăr, arată Bruno de Finetti, am început să înţeleg că acest concept, „adevărul", este incomprehensibil şi am început să analizez ceea ce înţelegeam de fiecare dată când spuneam că ceva este adevărat. Logica matematică şi critica pozitivistă au contribuit

11. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Noua Alianţă. Metamorfoza ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1984.

Scanned with OKEN Scanner

esențial la geneza concepției mele și la fundamentarea probabilismului. Eu nu accept însă ca existând o valoare absolută, ceva transcedent valorii psihologiei umane. De aceea sunt de acord cu Poincare, care a pus, prin poziția sa, la locul ei viața psihologică a omului în câteva probleme care se dovedeau aride din punct de vedere formal. Cel mai puternic mă opun, scrie Finetii, conceptului de adevăr absolut uzitat în câmpul politic. Astfel de ruinătoare adevăruri absolute sunt considerate: o impecabilă raționalitate socială și un regim democratic perfect și conform cu drepturile inalienabile ale omului".

Probabilismul epistemologic se leagă direct de relația a trei elemente obiectul, subiectul și cunoașterea. Probabilitatea obiectivă se naște din relația dintre obiectele reale, relație de trei tipuri: ireguralitatea proprietăților într-o clasă de evenimente, autonomia și interrelația lor: ordinea și dezordinea. Din relația obiect-cunoaștere rezultă probabilitatea – valență care dă gradul de certitudine, adevăr sau asemănare. Gradul de deductibilitate a unei propoziții din alta se numește probabilitate implicativă. Probabilitatea axiologică reprezintă relația dintre subiect (un grup care estimează) și cunoașterea ca obiect al estimării, gradul de încredere în raționalitate, utilitate sau performanță. Carnap vorbea de probabilitate obiectivă, logică și personală.

Despre probabilism, ca o concepție epistemologică și metafizică, a scris de curând P. Suppes. El subliniază că metafizica dezvoltată pe baza cunoașterii științifice din ultimul secol se dovedește greșită, deoarece ultimele cinci principii pe care ea le susține se dovedesc greșite: 1) Viitorul este determinat de trecut; 2) Orice eveniment are o cauză determinantă suficientă; 3) Cunoașterea trebuie să se întemeieze pe certitudine; 4) Cunoașterea științifică poate, în principiu, să fie adusă până la nivelul de cunoaștere completă; 5) Cunoașterea și metoda științifică pot fi în principiu unificate. Astfel de principii au fost larg acceptate de filosofia postkantiană, de filosofia analitică, de empirismul și pozitivismul logic. După părerea lui P. Suppes, ele sunt false ca principii, așa că se cere construirea unei noi metafizici și epistemologii care să folosească concepte probabiliste și să înlocuiască empirismul logic cu empirismul probabilist. O astfel de folosire pornește de la caracterul probabilist al comunicării. Este o chestiune de probabilitate dacă un vorbitor exprimă

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce a intenţionat să exprime şi, de asemenea, dacă ceea ce a exprimat el este receptat ca atare de auditor.

În înţelegerea şi comunicarea umană conceptele probabiliste sunt esenţiale. Mecanismele psihologice, care ghidează procesele noastre de gândire, utilizează într-un mod esenţial principiile asociaţiei intrinsec probabiliste. Înţelesul unui cuvânt, a unei fraze sau rostiri este privat şi probabilist pentru fiecare individ în parte, limbajul prezentând o evidentă analogie cu termodinamica şi mecanica statistică. Temperatura termodinamică macroscopică a unui gaz, de exemplu, corespunde înţelesului public al unui cuvânt, iar mişcările particulelor individuale corespund procedurilor private ale persoanelor individuale. Nu există doar o singură utilizare literală a expresiilor propoziţionale, care să presupună o teorie referenţială fixă şi a unui adevăr precis. Pentru probabilism, ca perspectivă epistemologică, interesează în primul rând conceptul calitativ de probabilitate, ca teorie a credinţelor parţiale subiective care introduc aşteptarea unei variabile probabiliste, ci de descoperirea faptului că procesul cunoaşterii ştiinţifice străbate zona aleatorului şi a statisticului, paternul săi dovedindu-se a fi unul probabilist. Despre modul în care epistemologia tradiţională consideră că procesele de gândire pot fi observate, descrise, explicate, controlate exhaustiv, se constată astăzi că nu există nici măcar posibilitatea observării conştiente a proceselor de recunoaştere a unei imagini, a unui parfum şi cu atât mai puţin a acelora de găsire a unei argumentări sau demonstraţii. Există un mare număr de lucrări care arată că este accesibil cunoaşterii doar rezultatul procesului mental, şi nu procesul, iar mecanismele inconştiente se pare că sunt ghidate de principii asociaţioniste cu rezultat probabil. Secolul al XX-lea impune cu cea mai mare frecvenţă conceptul de probabilitate. Se vorbeşte despre probabilitate matematică, logică sau psihologică; despre probabilitate obiectivă frecvenţială şi despre probabilitate subiectivă, personalistă; despre paternul probabilist al oricărei cunoaşteri (Finetti, Reichenbach, Keynes, Boole, Bayes, Hintikka, Levi); despre metafizica probabilistă (Suppes, Onicescu, Kolmogorov).

Ştiinţele cognitive, inteligenţa artificială şi cibernetica sunt alte discipline care se înscriu prin tipul lor de metodologie şi prin concepţia filosofică despre lume pe care se bazează într-o nouă

Scanned with OKEN Scanner

paradigmă de gândire diferită de cea modernistă. Ele sunt o nouă generaţie de structuri şi sisteme create de om prin analogie cu structuri şi sisteme existente în natură. Prin complexificarea reţelelor moderne de calculatoare s-a născut Internetul, hipertextul, multimedia, e-mail-ul, care au produs o mutaţie în tipul de comunicare liniară ordonată, reală, unilaterală. Au apărut în comunicarea bazată pe „reţeaua de reţele" de calculatoare: fragmentarismul, pluralitatea, virtualitatea, nonlinearitatea, interferenţele, holismul, egalitarismul informaţiilor (semnificative şi nesemnificative, corecte şi greşite, tradiţionale şi originale). Se poate observa că astfel de caracteristici şi valori sunt specifice paradigmei postmoderniste. La nivelurile *hard*-ului şi *soft*-ului în Internet nu există un subiect central cunoscător şi creator de programe. Acestea se nasc într-o interacţiune între reale şi posibil, între diferite structuri existente şi altele posibile. Individul inclus ca emiţător şi receptor în reţeaua Internet se bucură de libertatea de a avea la dispoziţie în mod egal tipuri diferite de valori, idei şi dimensiuni culturale şi de cunoaştere. Nimeni nu-i impune criterii, determinări sau adevăruri absolute.

Putem spune deci că în paradigma culturală postmodernă ce se anunţă astăzi apare şi un tip specific de cunoaştere ştiinţifică şi o nouă garnitură de principii epistemologice[12].

Mary Hesse[13] prezintă opt elemente caracteristice ale unei noi epistemologii:

1. *Nu există un limbaj ideal şi univoc pentru ştiinţă* prin care aceasta să poată reprezenta direct şi neechivoc lumea. Chiar şi matematica folosită în fizică trebuie undeva tradusă în concepte teoretice sau observaţionale care se întemeiază pe un limbaj vernacular, oarecum extins şi redefinit faţă de folosirea lui uzuală (folosesc termenul „vernacular" în locul celui de „limbaj natural" pentru a evita confuzia cu limbajul „stiinţei naturale").

12. Vezi Angela Botez, *Postmodernismul şi epistemologia sa*, în „Revista de filosofie", nr. 4/1995; *Paradigma postmodernă a cunoaşterii ştiinţifice: termodinamică, fractali, internet* în „Revista de filosofie", nr. 2/1998.

13. Mary Hesse, *How to be Postmodern Without Being Feminist*, în „The Monist" 77/1994 the Topic: *Feminist Epistemology: For and Against.*

Scanned with OKEN Scanner

2. Limbajele vernaculare nu sunt univoce, iar semnificaţiile din cadrul lor sunt contextuale sau chiar holistice. Pentru a înţelege un termen, trebuie să fiu sensibil faţă de contextul său, care poate fi o propoziţie sau un paragraf, sau poate implica o bucată mare de discurs, fiind necesar să fie percepute fiecare dintre nuanţele a ceea ce e spus. Unii filosofi au afirmat că un astfel de holism al semnificaţiei face din comprehensiune un act circular - fiecare parte implică întregul, iar întregul nu poate fi priceput fără părţile sale. Aceasta e una din dilemele clasice ale hermeneuticii, dar este depăşită zilnic în înţelegerea obişnuită a limbii şi devine inteligibilă de îndată ce ideea că toate semnificaţiile trebuie să fie exacte şi univoce este abandonată. Există grade de definire ale semnificaţiilor, precum sunt grade ale clasificării conceptelor, aşa cum a arătat Wittgenstein în descrierea „asemănărilor de familie". De aici *rezultă că nici în ştiinţă nu există concepte „tari" (cu graniţe bine delimitate) şi că toate categoriile au, într-o anumită măsură, limitele estompate*. Limbajul ştiinţific e impregnat de comparaţii, metafore şi alţi „tropi" de semnificaţie. E mai degrabă asemănător cu proza imaginativă a limbajului obişnuit decât cu logica.

3. Faptul că limbajul uzual nu e logic ideal nu împiedică producerea de argumente logice în cadrul lui. Argumente logice se produc mereu în practică, la tribunale, în presă, în şcoli şi universităţi. Argumentele şi justificările raţionale în ştiinţă nu sunt în principiu diferite de cele de mai sus. A existat o disciplină numită Retorică a cărei sarcină era studierea condiţiilor argumentării corecte (sau „persuasiunea" raţională în astfel de contexte. Din nefericire termenii „retorică" sau „convingere" au devenit peiorativi, deoarece se crede că se referă la un discurs pretenţios ce caută să convingă prin dogmă, înşelăciune, propagandă şi (sofisme) argumente inconsistente. Dar declinul acestor termeni se datorează în întregime fantasmagoriei că poate exista un limbaj logic ideal în care argumentul foloseşte concepte total transparente şi inferenţe complet deductive. *Una din sarcinile noii epistemologii este să restaureze reputaţia retoricii şi să creeze o disciplină retorică pentru ştiinţă.*

4. Câteva din elementele acestei retorici pot fi deja distinse. E de ajutor să se înceapă cu practica ştiinţelor umane, deoarece aici, în istorie, antropologie, arheologie, sociologie, nu pare verosimil ca cineva să nege că argumentarea şi inferenţele se fac în cadrul

Scanned with OKEN Scanner

limbajului vernacular în acord cu principiile raţionalităţii cotidiene. S-a făcut multă zarvă din pricina distincţiilor metodologice dintre ştiinţele umane şi cele naturale. Mai specific, se crede că ştiinţele umane sunt hermeneutice, adică interpretează (în mod necesar comportamentul uman şi social) în termeni de motivaţie şi intenţii, care nu sunt vizibile la suprafaţă. Aceste cercetări depind de faptul atribuirii unei „interiorităţi" oamenilor pe care cercetătorii o pot compara cu propria experienţă, în moduri care nu pot fi aplicate investigaţiilor naturii non-umane. Cu alte cuvinte, *ştiinţele umane sunt deja „participative" şi implică o eliminare a rupturii dintre obiect/subiect, unul din obiectivele feminismului şi postmodernismului.* Aceste interpretări sunt puternic încărcate de valori şi teorii. Ştiinţele umane necesită, de asemenea, „comunicarea" şi comprehensiunea în limbajul comunităţii de cercetători (interesele comunicative ale lui Habermas), apoi critica explicaţiilor actorilor şi cercetătorilor, luarea în seamă a relaţiilor de putere, critica percepţiei distorsionate şi a conştiinţei false care, într-o măsură determinată, infectează toate ideologiile (interesul de emancipare al lui Habermas).

5. Toate acestea fac implauzibil să se creadă că poate exista „un singur" punct de vedere adevărat în ştiinţele umane. (Nu există cercetare total obiectivă şi fără prejudecăţi) sau că evenimentele omeneşti sunt guvernate de legi universale. Nici o cantitate de cercetare obiectivă lipsită de prejudecăţi nu poate duce la o singură teorie „asupra ceea ce e văzut", cu excepţia sensului pozitivist cel mai trivial. *Orice ştiinţă umană interesantă are nevoie de disciplinele comprehensiunii, interpretării, comunicării*, iar acestea sunt procese dialectice, care se schimbă şi se dezvoltă împreună cu istoria şi cu culturile şi sistemele de valori, atât ale actorilor sociali, cât şi ale cercetătorilor.

6. Nu rezultă, cu toate acestea, că nu poate fi impusă nici o restrângere interpretării sau că nu există nici o diferenţă între inferenţe, explicaţii care sunt fie bune, fie rele. O „retorică" a teoretizării bune trebuie să includă criteriile a ceea ce eu am numit argumentarea cotidiană. În afară de aceasta, studiile inter-culturale, sugerează că există mult mai multe elemente comune diferitelor societăţi, decât se crede la prima vedere. Toţi oamenii par să depindă de percepţia asemănărilor şi regularităţilor din lume (într-adevăr existenţa limbajului ar putea foarte bine să fie imposibilă

Inv. 17379/

Scanned with OKEN Scanner

fără astfel de percepţii). Metafora şi analogia sunt ceea ce e comun limbajului uzual şi actului de inferenţă. Ele sunt concepte ale unei logici vechi, deşi au fost puse în umbră de fantasmagoria idealului limbajului univoc. „Înţelegerea" cere o oarecare dependenţă de argumentul analogiei cu alte minţi, trebuie să existe ceva comun între fiinţele umane ca atare, înainte ca limbajele şi gândurile comune să fie înţelese. Interpretarea şi explicaţia au nevoie de o clasificare şi comparare a conceptelor şi proceselor de-a lungul diferitelor culturi. Întrebările cheie sunt de acest tip: Ce poate fi descris ca un stat democratic?, Ce este o religie?, Ce e devianţa?, Ce este puterea legitimă?, Ce poate fi considerat opresiune? Ca şi în discuţiile zilnice, argumentul corect ne-opresiv poate funcţiona numai prin intermediul căutării unor presupoziţii comune, folosirea acestora în comparaţii bune, apoi raţionarea pe baza acestora pentru a sugera explicaţii şi acţiuni. Gadamer cu a sa „fuziune a orizonturilor", Habermas în conceptul de „situaţie ideală de dialog" şi Rorty, în a sa „conversaţie a omenirii" au încercat cu toţii să prindă acest element de raţionalitate, cu toate că nu au acordat mereu suficientă atenţie relaţiilor interpersonale de putere care există şi în cele mai curate şi corecte încercări de argumentare raţională. Este ceva adevăr în plângerea feministelor că *până şi conceptul intelectual de „dezbatere deschisă" este prea adversativ, prea supus distrugerii logice a argumentelor oponentului şi prea neglijent faţă de punctele de vedere originale şi minoritare.*

7. Am auzit păreri de acest fel înainte când se discuta despre ştiinţele naturale. Noţiunile de încărcătură teoretică şi de valori sunt deja prezente în filosofia ştiinţei. Recunoaşterea flexibilităţii teoriei şi metodei aruncă deja punţi între ştiinţele hermeneutice şi cele empirice. Posibilitatea obţinerii unor legi şi teorii adevărate în mod universal e refuzată de postmodernism iar realismul pare a-şi pierde temeiurile până şi în fizică. Până acum posibilitatea unei *retorici a fizicii nu a fost mult dezvoltată dar folosirea în fizică a modelelor şi a limbajului metaforic sugerează deja că există mai multă continuitate de-a curmezişul ştiinţelor, decât a permis filosofia standard* sau chiar mai mult decât au recunoscut mulţi filosofi hermeneutici care au căutat să menţină dihotomia între cele două tipuri de discipline ştiinţifice.

În consecinţă, noua epistemologie poate să adopte perspectiva ştiinţelor umane (din limbajul şi argumentaţia cotidiană) ca nor-

Scanned with OKEN Scanner

mativ şi să considere ştiinţele fizice cazuri limită. Poate că există numai două „breşe" în această perspectivă. *Prima „breşă"* provine din faptul că ştiinţele umane trebuie să reconstituie punctele de vedere ale „actorilor" şi acest mod de „participare mentală" nu îşi are contraparte în ştiinţa naturală. Dar această discontinuitate îşi pierde din importanţă atunci când realizăm *că orice teorie e interpretativă, chiar atunci când obiectivele ei nu sunt umane*. A doua ruptură epistemologică se referă la ceea ce eu am numit altundeva „filtrarea" ideologiei teoretice la limita ştiinţelor naturale. Prin aceasta vreau să spun că în fizică, chimie, biologie şi geologie s-au înregistrat progrese pragmatice în ciuda schimbărilor radicale de teorie din istoria acestor ştiinţe, iar că succesele lor pragmatice şi pozitive au fost relativ independente faţă de ideologiile culturale înconjurătoare, cel puţin pe termen lung. Acesta poate fi numit un realism moderat al succesului pragmatic dar e departe de a fi un argument pentru reinstaurarea unui realism tare sau a posibilităţii teoriilor universal adevărate, numai pe temeiul recunoaşterii unei distincţii între teorie şi succes pragmatic.

Sandra Harding, scrie dr. Hesse, a sugerat că eu am slăbit încărcăturile valorice ale ştiinţei naturale. Acest lucru nu este adevărat din două motive. Primul motiv este că fiecare sinteză teoretică, temporar acceptată în fizică, poartă în mod sigur ceea ce eu am numit valori mitologice. Dar aceste valori se vor schimba cu următoarea paradigmă în istoria continuă a fizicii. Ceea ce rămâne constant este un depozit de succese pragmatice: clasificări utile din punct de vedere practic ale obiectelor, materialelor şi ale proceselor (dar nu „categorii" reale) şi afirmaţii relativ specifice şi locale ale regularităţilor (nu „legi naturale" universal cuantificabile). Al doilea tip de angajare valoric prezent în ştiinţă şi care este mai general, este cel al *succesului pragmatic*, iar acesta nu poate fi „exfiltrat" dacă nu se produce o schimbare radicală în normele şi sistemul nostru de cunoaştere. Este un angajament pe care postmodernistele feministe şi alţii doresc să-l respingă, dar în practică este improbabil că vreo societate ar dori în această epocă să abandoneze „bunurile", (produsele) ştiinţei (care includ tehnici de propagare a energiei şi informaţiei, cât şi remedii medicale folositoare). O nouă epistemologie, totuşi, va devaloriza semnificaţia lor intelectuală în comparaţie cu alte valori sociale. Ştiinţa tehnică va fi considerată ca un „cal de bătaie" folositor şi nu ca o sursă mai sus de orice îndoială pentru raţionalitatea şi cunoaşterea totală.

Scanned with OKEN Scanner

Angela Botez

6. ANGAJAMENTE CRITICE SAU POSTCRITICE FAȚĂ DE ESTETICĂ

Odată cu reforma gnoseologică postmodernă, raportul știință-artă-filosofie devine tot mai frecvent prezent în marile dezbateri teoretice și ca temă principală a numeroase cărți apărute la ora actuală. Gânditorii de marcă ai sfârșitului secolului al XX-lea au într-un fel sau altul tangențe cu problemele științelor (exacte sau sociale) și ale artelor (literare sau ale imaginii), angajându-se într-un fel sau altul în înfruntarea epistemologică între criticism și postcriticism.

Autorul cărții *Criterii estetice*[1] compară un filosof al artei (Gombrich) cu doi filosofi ai științei (Popper și Polanyi). El analizează funcționalitatea filosofiei critice în lumea artei cu scopul explicit de a-i întări poziția în zona unde pare a fi vulnerabilă, recunoscând că domeniul cel mai dificil pentru exersarea atitudinii filosofice criticiste este estetica. Chiar E. H. Gombrich, unul din principalii teoreticieni ai artei de orientare critică, devine avocat al concepției anticritice când elaborează studii de estetică și încearcă fundamentarea acestei discipline ca teorie a aprecierii valorilor artistice.

După părerea lui Gombrich, istoria, psihologia și sociologia artei pot fi critice, dar estetica – nu. Raționalismul critic nu poate fi extins la filosofie în general deoarece el este tentat să absolutizeze obiectivismul, reprezentaționalismul și reducționismul cognitiv. Criticismul raționalist de la Descartes, prin Kant, până la școlile contemporane a evitat întotdeauna un domeniu al spiritului – arta cu subiectivitatea ei – unde a simțit că nu poate supraviețui.

Analiza comparativă a ideilor lui Gombrich cu cele ale lui Popper și Polanyi face din lucrarea lui Richmond o carte ce merită atenție și interes[2]. Ea relevă, uneori împotriva intențiilor autorului, valoarea perspectivelor anticritice (să le zicem postcritice) ale lui Polanyi. Faptul reiese din dificultățile pe care le întâmpină încercarea de a demonstra că atât Gombrich în estetică, cât și Polanyi în filosofia

---

1 Sheldon Richmond, *Aesthetic Criteria – Gombrich and the Phibosophies of Science of Popper an Polanyi,* Amsterdam / Atlanta Edit. Rodopi, 1994.

2. Angela Botez, *Angajamente epistemologice critice și postcritice,* în „Revista de filosofie" nr. 1-2/1996.

Scanned with OKEN Scanner

științei pierd cursa teoretică în măsura în care s-au dovedit anti-popperieni. Richmond este nevoit să recunoască că, deși numeroși esteticieni dovedesc că posedă aptitudini filosofice critice, până la ora actuală nu s-a elaborat o teorie estetică critică; de aceea capitolul 6 al lucrării sale rămâne a fi scris de acum încolo. După părerea noastră, pe lângă informația bogată și dexteritatea autorului de a o folosi în favoarea raționalismului critic, există în carte și unele inadvertențe datorate premiselor stabilite a priori și care nu se lasă înfrânte nici de realitatea cunoașterii științifice, nici de realitatea creației artistice. Exercițiul surprinderii lor este însă util oricărui cititor, fie el adept al poziției critice sau al celei postcritice. În majoritatea lucrărilor susținătoare ale raționalismului critic apare acceptarea existenței unor convenții cognitive, istoric schimbătoare, atât în știință cât și în domeniile non-științifice alături de căutarea unei raționalități unice, detectabile în toate aceste domenii.

Se dovedește că nici Polanyi nici Gombrich nu "au dat faliment" susținând că știința și arta nu dispun în istoria lor de criterii și valori universale pe care ar putea să le surprindă o filosofie a științei și o estetică unice și general valabile. Ba mai mult, nu credem că afirmând astfel de lucruri gânditorii amintiți ar fi abandonat pe deplin poziția popperiană; este vorba mai degrabă de o nuanțare a acesteia. Popper a făcut distincția între forme științifice de cunoaștere și forme non-științifice. El a vorbit de schimbarea perspectivelor teoretice în evoluția cunoașterii, fiind adesea mai aproape de ideile lui Th. Kuhn decât de empirismul cumulaționist și obiectivist. De aceea nici diferențele dintre Popper și Polanyi (precursor al lui Th. Kuhn) nu sunt atât de mari precum crede autorul lucrării de față, fapt ce reiese și din prezentarea dialogului celor doi în chiar această lucrare. Obiecțiile lui Popper la poziția lui Polanyi nu neagă esențial susținerile acestuia, mai degrabă le nuanțează. Ni se pare pe deplin îndreptățită și părerea lui Gombrich că orice comentariu de nivel filosofic general al esteticii trebuie să se descătușeze din îmbrățișarea raționalismului criticist absolut și nu credem că o astfel de afirmație l-ar situa pe o poziție greșită, antiPopper. Mai degrabă observăm o consecvență popperiană a lui Gombrich în istorie, sociologia artei și chiar estetică, întrucât Popper, diferențiind câmpurile epistemologice, vorbește de metodologii diferite în științele exacte și în zonele nonștiințifice, iar despre o teorie critică a esteticului nici nu vorbește.

Scanned with OKEN Scanner

Analizând concepţia lui Gombrich despre istoria artei şi despre reprezentare şi modă în artă, Richmond observă că este folosită metodologia popperiană a sociologiei pentru a face explicite consecinţele intenţionale şi nonintenţionale ale acţiunilor (metoda 0). Pe baza ei se poate elabora un model raţional în care fiecare individ este responsabil pentru scopurile sale (individualism metodologic), deşi acţionează în situaţii sociale după norme şi teorii instituţionalizate. Gombrich susţine, bazându-se explicit pe idei ale lui Popper, că există diferite stiluri în artă deoarece avem diferite tradiţii ce pun diferite probleme. Arta este istorică, stilurile apar şi dispar, fiind determinate de logica modei artistice. Istoria culturală se bazează pe trei reguli, după Gombrich: 1) Lucrările de artă rezultă din acţiuni raţionale; 2) Scopul istoriei artei este să explice operele ca lucrări ale artiştilor individuali cu scopuri individuale; 3) Problemele artistului, stilul şi tehnicile sale sunt părţi ale tradiţiei. Gombrich a preluat de asemenea metoda cunoaşterii "prin conjecturi şi erori" de la Popper pentru a răspunde întrebării: cum poate reprezentarea să fie istorică? Reprezentările sunt tehnici care trebuie învăţate prin procesul de încercări şi erori, scrie, el, artiştii elaborează scheme şi imagini şi le testează apoi. După părerea lui Richmond, Gombrich a adoptat în teoria sa de istoria artei şi psihologia reprezentării idei epistemologice ale lui Popper; în ce priveşte estetica (teoria aprecierii valorilor în artă), el renunţă să o mai fundamenteze popperian. Autorul lucrării încearcă să demonstreze motivul pentru care are loc această schimbare de orientare şi să arate că poziţia estetică a lui Gombrich este inconsistentă logic şi greşită teoretic. Gombrich susţine că discutarea valorilor în artă trebuie efectuată pe baze istorice, psihologice şi logice. El arată că stabilirea unor standarde anterioare duce la subevaluarea sau supraevaluarea unor opere care nu se încadrează în ele, ca atare, standardele se dovedesc superflue. Din punct de vedere psihologic aprecierea în artă depinde de gust, tradiţie, stil, reguli estetice. Termenii esteticii fiind vagi, ei nu pot deosebi între bun şi rău în artă. Categoriile stilistice se referă la aspecte externe şi fiind irelevante logic pentru valoarea estetică. În concluzie, Gombrich susţine că orice teorie estetică poate fi falsă pentru că regulile şi metodele pe baza cărora se discută calitatea estetică nu se dovedesc aplicabile la toate valorile.

Cartea lui S. Richmond face o analogie între critica esteticii, aşa cum o realizează Gombrich, şi cea a metodologiei ştiinţei, aşa cum o

Scanned with OKEN Scanner

face Polanyi, arătând că răspunsul lui Popper dat criticii lui Polanyi este adecvat și pentru Gombrich.

Polanyi, în toate lucrările sale, dar mai ales în *Personal Knowledge,* neagă posibilitatea unei metode științifice unice; el folosește un argument din istoria științei și un altul din psihologie, arătând că pentru a aprecia o teorie este necesară încrederea în premise tacite ale cogniției, comunicarea între savanți cu cunoașteri tacite diferite fiind dificilă. El demonstrează și logic că nu se poate ieși din dilema lui Menon: dacă folosim metode pentru a descoperi ce nu știm, înseamnă că știm ce vrem să descoperim (sau cum putem căuta dacă nu știm ce?). La acestea Popper a dat anumite răspunsuri nuanțatoare. Istoria științei, scrie el, nu poate fi folosită direct ca test pentru metodologie, deoarece funcția metodei este să ghideze savantul, nu să-l oblige a se conforma normelor și regulilor sale. Metodele științei sunt convenții care pot ignora sau schimba atitudinile psihologice. Dilema lui Menon nu atinge metoda științei văzută ca metodă de cercetare, ci ca metodă de descoperire.

Polanyi consideră că nu există reguli valabile pentru critica operelor științifice. Gombrich, că nu există astfel de reguli pentru critica operelor artistice. Ambii apelează la istorie, psihologie și paradoxe logice pentru a-și argumenta pozițiile. Încercând să transfere critica lui Popper împotriva lui Polanyi expusă mai sus, Richmond arată că există trei posibilități de apreciere a poziției lui Gombrich față de estetică: 1) fie filosofia lui Popper este inconsistentă; 2) fie arta este stranie; 3) fie Gombrich greșește (posibilitate la care cartea de față aderă). Sheldon Richmond prezintă principalele idei ale lui Gombrich în estetică: 1) teoriile estetice sunt istoric false, ca atare nu pot descrie cum își evaluează artiștii operele; 2) ele sunt psihologic imposibile, nu arată cum artiștii creează și apreciază opera de artă; 3) ele sunt logic incoerente pentru că diferențierile operelor de artă se bazează pe aspecte externe și, ca atare, sunt inaplicabile esenței artei. Aplicând răspunsurile date de Popper lui Polanyi la concepția lui Gombrich, Richmond scrie: 1) metodele de evaluare a artei nu sunt descriptibile ci convenționale și pot fi folosite pentru discutarea evaluărilor din artă; 2) teoriile estetice sunt psihologic imposibile doar dacă atitudinile prezente sunt inalterabile; dacă ele se pot schimba, teoriile estetice pot folosi la reformarea lor; 3) numai dacă dorim să avem definiții esențiale (universale și neambigue) ale termenilor estetici putem spune că teoriile estetice sunt incoerente; în schimb, teoriile estetice pot să caute înțelegerea condițiilor specific intelectuale, sociale ale

Scanned with OKEN Scanner

celor care folosesc limbajul criticist. Concluzia autorului cărţii este că Gombrich ar putea folosi metodologia popperiană nu numai la istoriografia, psihologia şi sociologia artei, ci şi la estetică în sensul de dezbatere asupra valorilor şi standardelor artistice. Interesanta analiză a lui Richmond asupra analogiilor şi disanalogiilor între poziţiile lui Popper, Polanyi şi Gombrich cu privire la posibilitatea unei discuţii critice obiective asupra criteriilor şi standardelor ştiinţifice şi artistice ne aduce şi în situaţia, nedorită, credem, de autor, de a observa că primele lovituri aplicate paradigmei epistemologice criticist-absolutiste au fost date de Popper prin introducerea unei noi modalităţi de validare a cunoaşterii diferită de verificaţionism şi anume failibilismul, prin înţelegerea creşterii cunoaşterii, nu prin acumularea de adevăruri, ci prin descoperirea de erori, prin elaborarea unei teorii a schimbării ştiinţifice bazată pe convenţii şi reguli normative care stabilesc orientări pentru practică fără a susţine adevărul-corespondenţă. Că, odată cu Polanyi, în filosofia ştiinţei şi cu Gombrich în filosofia artei (estetica), poziţiile post-critice au radicalizat opoziţia faţă de obiectivism şi reprezentaţionalism, este adevărat, doar că, după opinia noastră, nu putem vorbi de antipopperianism esenţial la Polanyi şi Gombrich; este vorba de nuanţări în zona recunoaşterii unei raţionalităţi multiple a cunoaşterii şi a unor posibilităţi diferenţiate ale metodologiei. Chiar răspunsurile lui Popper date lui Polanyi nu neagă posibilitatea de a folosi istoria, psihologia şi paradoxul logic în analiza dinamicii cunoaşterii, ci problematizează un prea tranşant refuz al oricărei ordini metodologice în evoluţia cunoaşterii ştiinţifice. Cu atât mai mult credeam că, în ce priveşte teoria estetică, nu este vorba nici de inconsistenţa viziunii epistemologice popperiene, nici de o greşeală a lui Grombich, ci de o utilă şi complementară dezvoltare a poziţiei antireducţioniste, existentă în embrion şi în concepţia lui Popper. În ceea ce priveşte acumularea de adevăruri şi progresul cunoaşterii tacite, Polanyi este mai aproape de poziţia epistemologică conservatoare, decât Popper.

Putem conchide că atât Popper, cât şi Gombrich, cu toată străduania lor de a atinge obiectivismul în ştiinţă, dar şi în domeniile non-ştiinţifice, au fost conştienţi de valoarea viziunii lui Polanyi care respinge reprezentaţionalismul şi reducţionismul cognitiv în urma descoperirii imposibilităţii atingerii lor. Revenirea la arhaic, tradiţional, mit şi folclor, la estetism şi emotivism, va fi impusă de chiar saturarea consumatorist-tehnicistă la care ajunge lumea artistică.

Răspunsul postmodern la criza născută de modernitate este

Scanned with OKEN Scanner

evident o temă majoră pentru abordările filosofice ale mileniului al III-lea.

Postmodernismul caută eliminarea continuității și a memoriei istorice a progresului liniar. Trecutul se plasează în colaj cu prezentul, realul cu fantasticul. Tipice pentru cultura postmodernă sunt Disney-landul, producția de film, televiziunea care angrenează mase mari de oameni, spectacole de muzică tânără, clipurile, spectacolele de sunet și lumină – toate create pe baze eletronice. Televiziunea este primul mijloc cultural care aduce direct în casa individului, laolaltă, trecutul cu evenimentele prezente, simultan, în puncte spațiale foarte diferite. Televiziunea a impus o nouă realitate, o nouă cunoaștere și a produs cultura mozaicată postmodernistă. În același timp ea continuă să încerce a face consumatorismul capitalist profitabil în artă. Fragmentarismul este rezultatul unei alegeri estetice determinate de supraproducția economică și socială care extinde piața și în zona culturii. Creșterea culturii muzeale (în Anglia se deschide un muzeu la trei săptămâni) reprezintă o formă de comercializare a istoriei și a realizărilor spirituale prin popularizare. După unele păreri, postmodernismul continuă logica culturală occidentală, întrucât el apare în 1960, odată cu producția comodă de cultură și cu industria de inovații și experimente (pop-artă, televiziune, cinema, urbanism etc.). După alte păreri, postmodernismul se naște numai ca reacție violentă la absolutizările moderniste. Să luăm, de pildă, cartea lui Jonathan Raban, *Soft City*, publicată în 1974, care cuprinde primele manifestări critice anti-moderne cu privire la viața orașelor, căzută, în viziunea autorului, victimă a unei raționalizări științifice și a unei automatizări dezumanizatoare, prin producția și consumul de masă. La dominația *planificării raționale* Raban opune imaginea orașului similar unei enciclopedii sau unui „emporium" de stiluri, în care omogenitatea și o anume ierarhie a valorilor este pe cale de dispariție. Mai mult decât de *rațiune calculatorie* orașul are nevoie să fie „un teatru cu scene multiple" pe care indivizii să poată juca o multiplicitate de roluri. Ideologiei orașului-comunitate, rațional ordonată, Raban îi răspunde cu ideea orașului-labirint, stup de albine, în care diversele structuri au scopuri diferite. Cartea a dat speranțe celor ce se temeau de perspectiva de a cădea victime totalitarismului rațional al elitelor de planificatori, birocrați și organizatori. Ea insistă asupra libertății persoanei de a acționa și a deveni ceea ce dorește. Identitatea personală apare deschisă voinței și imaginației. A trăi într-un oraș ar fi

Scanned with OKEN Scanner

o artă (nu o știință) pentru care se cere stil propriu. Orașul va fi un loc al imaginației, al miturilor și al aspirațiilor, el trebuie să scape din rigiditatea hărților și statisticilor de sociologie, de demografie și de arhitectură urbană. Raban cere înlăturarea imperialismului gustului unic și a modei universalului. Gramatica vieții urbane se cere schimbată, după părerea sa. În revista de arhitectură „Precis"[2] 1987 se arată că postmodernismul este o reacție legitimă la viziunea monotonă a modernismului asupra lumii. Perceput ca pozitivist, tehnocentrist și rationalist, modernismul universal a fost identificat cu credința în: progresul linear, adevărul absolut, planificarea rațională, ordinea socială ideală și standardizarea cunoașterii și a producției. Postmodernismul, prin contrast, privilegiază eterogenitatea și diferența ca forțe eliberatoare în redefinirea discursului cultural. Fragmentarea, indeterminarea și distrugerea oricărui discurs totalizator este scopul gândirii postmoderniste[3].

Charles Jencks susține că în arhitectură sfârșitul modernismului și trecerea la postmodernism ar fi avut loc „la 15 iulie 1972, ora 3,32 p.m.", când versiunea „mașinii de trăit modernist" a lui Le Corbusier din St. Louis a fost dinamitată și s-a cerut revenirea la folosirea tradițiilor populare în arhitectură, mai mult decât a abstracțiilor și a doctrinelor teoretice. Blocurile de metal și sticlă pentru care ornamentația tradițională era „o crimă" sunt considerate de postmoderniști uniformizatoare și antiumaniste. Ei adoptă strategii pluraliste și organice pentru realizarea de colaje de spații diferențiate. „Orașele colaj sunt încercări de revitalizare urbană care caută să înlăture euforia modernistă a planificării raționale unificatoare. Planificatorii moderniști ai orașelor caută să realizeze orașul ca totalitate prin forme deliberate, pe când postmoderniștii văd procesul urban ca haotic și necontrolabil, toate situațiile fiind deschise și posibile.

Dintr-un alt unghi de vedere modernismul acceptă o legătură directă între ceea ce a fost spus (mesajul) și cum este spus (mijlocul). *Deconstructivismul* (o mișcare inițiată prin citirea de către Derrida a lui Martin Heidegger la finele anilor '60) este o modalitate de citire a lumii – în care scriitorii și cititorii nu au de urmat aceleași reguli. Viața culturală apare în această perspectivă ca o serie de texte

3. J. Rajchman, C. O. West *Post-analitic Philosophy*, Columbia Univ. Press, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

interserctându-se cu alte texte, care se pot transforma în altceva. A deconstrui înseamnă a descoperi un alt text în textul cunoscut, construcţia altuia din primul etc. Derrida consideră că *montajul colaj* în pictură, literatură şi arhitectură este prima formă a discursului postmodern. Şi autorul şi consumatorul participă la producerea semnificaţiilor. De aici democratizarea creaţiei. Efectul deconstruirii puterii autorului dă posibilitatea fragmentului să migreze de la un tot la altul. Este pusă în discuţie iluzia sistemelor fixe de reprezentări, epistemologic fiind vorba de antireprezentaţionalismul postmodern.

„Este evident că prin vocaţia ei de *artă a fragmentului*, fotografia devine unul din principalele poligoane experimentale ale postmodernismului. Subiectul ajunge să fie în postmodernism mai important decât obiectul"[4]. Subiectul în artă şi subiectul artei nu sunt acelaşi lucru, subliniază John Carvalho. E lipsit de sens pentru artist să încerce să copieze subiectul din viaţa reală şi pentru receptori să evalueze o operă artistică prin ceea ce ei consideră că o apropie de subiectul reprezentat. Pentru postmodernişti reprezentarea artistică nu este simetrică, deoarece ea există pentru ceva şi niciodată nu e separată de acel ceva. Poţi spune că Gertrude Stein pictată seamănă cu modelul, nu că modelul seamănă cu tabloul de Picasso. Postmodernismul afirmă că în cazul discutat fiecare e altceva, atât modelul cât şi pictura fiind realităţi egale[5].

Pentru a înţelege mai bine ce ar aduce nou postmodernismul în fotografie putem invoca[5] cartea scrisă de Sherrie Levine, în care se află larg deschisă şi comentată o manieră de creaţie în genul textualismului. în esenţă este vorba de crearea unei imagini printr-o serie de reproduceri ale altor fotografii, aparţinând adesea altor autori, din care s-au luat fragmente combinându-le după viziunea autorului noii imagini. Această fotografie obţinută din recombinări este considerată o nouă operă, aparţinând autorului *colajului* deoarece face o interpretare a imaginilor-fragment folosite. Aflăm că autorul postmodernist depune un travaliu creator prin localizarea şi reproducerea în spiritul său a fotografiilor altora, revalorizate în noul

4 Victor Botez, *Fotografia în clubul artelor*, Ed. Semne, Bucureşti, 1995, p. 22.

5 John Carvalho, *Repetitions Appropriating Representation in Contemporary Art*, Philosophy Today, vol. 35/4 (Winter) 1991.

Scanned with OKEN Scanner

context prin punerea în evidenţă a altui câmp de relaţii şi semnificaţii rezultat din combinarea efectuată. Orice reproducere produce o altă imagine, o altă fotografie, susţine Levine. Atunci când în publicaţii periodice şi albume de artă se reproduc fotografii, tehnologiile folosite recurg la o descompunere a imaginii prin aceasta modificându-se datele sensibile ale originalului.

Dincolo de aspectul negativ al alterării operei fotografice prin reproducere, pe care postmoderniştii o văd ca pe o traducere lingvistică se întrevede şi o perspectivă pozitivă: prin comunicare se iveşte oportunitatea de a primi sugestii mai ales mărind, micşorând, descompunând fragmente. În gândirea postmodernistă se consideră că adevărul fotografiei nu stă în realitate, ci în funcţia reproductivă a fotografiei. Ceea ce îşi reprezintă ca adevăr fotografia combinată de Sherrie Levine din fragmentele imaginilor lui Elliot Porter este repetiţia inclusă în ansamblul obţinut. Levine realizează *repetiţia* conţinutului pe care Porter l-a prins din realitate, nu realitatea însăşi. Când se face o nouă fotografie prin combinări, repetiţia imaginilor originare aduce mai mult sau altceva faţă de ceea ce a fost în fotografiile iniţiale. Funcţia reproductivă a fotografiei e considerată de unii teoreticieni ca fiind baza *duplicităţii* în creaţia fotografică. A lua fragmente din operele altor autori, a le recombina şi a le pune sub semnătura ta poate fi considerat un act de piraterie, de pastişă, de kitch. Postmodernismul descoperă însă o funcţie valorizatoare a reproducerii, a repetiţiei, care aduce o răsturnare de sensuri faţă de fotografia clasică, „reproducătoare" a realului, fotografie realizată, după Roland Barhes, în viziunea structuralistă. Autorul *Retoricii imaginii*[6] susţine că sensurile acestei categorii de fotografie sunt denotative. O imagine fotografică modernistă ar avea deci un sens unic. Calitatea fotografului de producător de opere cu semnificaţie unică este mai apoi pusă critic în discuţie de Rosalind Krauss[7] şi Molly Nesbit, preocupate de problema originalităţii în arta modernă. Ele susţin de pe poziţii poststructuraliste că se pot obţine semnificaţii multiple în producerea artistică, argumentând cu fotografiile de repetiţie create de Scherman, Kruger, Levine. Aceştia posedă diversele procedee de a folosi codurile înscrise în imaginile luate în posesiune de la alţi

6 Roland Barthes, *Rhetoric of the Image*, în *Image-Music Text*, Hill and Wang, New York, 1977, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

autori, pe care le rescriu prin introducerea unei diferenţe, prin repetiţie între ceea ce a fost structural simbolic şi între ceea ce structurile simbolice exprimă. Krauss şi Nesbit ajung la aceiaşi concluzie ca şi Levine, anume că reproducerea fotografică situată în cadrul funcţiei reproductive a artei înseamnă mai mult decât o repetare a realului; ea duce la o imagine proprie elaborată de autor şi la o receptare diferită, potrivit unghiului de vedere al privitorului operei. Fiecare vede o imagine într-un fel propriu potrivit sensibilităţii, acuităţii, experienţei şi culturii personale.

7. POSTMODERNISM ŞI RELIGIE

În ce priveşte *RELIGIA* epoca postmodernă este una de mari inovaţii. Limbajul o anunţă a fi mai antireligioasă decât altele, deoarece despre credinţa şi consecvenţa dogmatică, despre modelele perfecte unice ale organizării lumii nu se mai vorbeşte decât rar.

Paradigma teologică nouă este holistică, ecumenică, transcedentalistă, nici una din aceste caracteristici necaracterizând-o deplin. Ea include şi caracteristici referitoare la metodologia teologică şi la revelaţia divină care sunt interpretabile pluralist. Se produce o cotitură de la **Dumnezeu ca revelator al adevărului la Realitate ca autorevelaţie a lui Dumnezeu.** Dogmele individuale se focalizează pe momente particulare ale manifestărilor divinităţii în natură, istorie, experienţă umană.

Altă schimbare specifică paradigmei, este trecerea de la revelaţie ca adevăr extratemporal, la revelaţie ca manifestare istorică, intrinsec dinamică. Reflecţia asupra căilor nonconceptuale ale cunoaşterii - intuitivă, afectivă, mistică - se include în discursul teologic deşi în proporţii diferite. Metafora clădirii adevărului unic este înlocuită cu metafora *cunoaşterii ca reţea.* Are loc cotitura de la teologie ca ştiinţă obiectivă, la teologie ca proces al cunoaşterii. Percepând realitatea ca reţea de relaţii, propoziţiile teologice formează o structură interconectată de perspective diferite asupra realităţii transcedentale, fiecare având intuiţii unice şi valide ale adevărului. Este abandonată ideea sistemului monolit al teologiei ca ghid pentru toţi credincioşii şi ca solitară sursă pentru o doctrină autentică. Noua paradigmă accentuează asupra misterelor divine, subliniind caracterul aproximativ al oricărei propoziţii teologice. Niciodată teologia nu va putea asigura înţelegerea definitivă a misterelor divine. Teologul ca orice credincios

Scanned with OKEN Scanner

va căuta adevărul ultim în realitatea religioasă pentru care propoziţiile teologice sunt doar o expresie limitată. Concepţia teologică relaţionalistă apare încă în interpretarea hegeliană şi a fost sezizată de filosoful român D.D. Roşca. În introducerea la traducerea în franceză a lucrării din tinereţe a lui Hegel *Viaţa lui Isus* acesta subliniază că există o explicită continuitate între ideile teologice şi metafizica hegeliană. Roşca arată că Hegel a avut un puternic sentiment al identităţii funciare a tuturor formelor de existenţă, şi dorinţa de a descoperi calea de conciliere a tuturor contradicţiilor Hegel a încercat să fie reformator al religiei pentru a da satisfacţie şi raţiunii şi sentimentului în acelaşi timp. Hegel a observat că orice conştiinţă religioasă se naşte din opoziţia între viaţa finită a individului şi viaţa infinită a universului şi din aspiraţia omului de a se uni complet cu totul universal. Prin triadă, arată Roşca, Hegel a încercat să depăşească viziunea tradiţională epistemologică şi teologică. Sinteza sa conţine în sine opoziţia. El critică toate separările dihotomice între Dumnezeu şi lume, libertate şi natură, intelect şi sentiment - specifice perioadei *Auf Klärung*. Obiectul concepţiei sale fiind restaurarea armoniei Universului distrusă de spiritul modernist. De aceea Hegel poate fi considerat unul din izvoarele perspectivelor postpozitiviste şi postmoderne prin triadele sale esenţă - existenţă - spirit absolut, subiect - obiect - adevăr, universal - particular - singular. Hegel a depăşit dualităţile tradiţionale atât din teoria cunoaşterii cât şi din teologie, chiar mai mult, separarea dihotomică între cunoaşterea ştiinţifică şi credinţa religioasă.

În secolul XX teologii catolici încearcă să dezvolte o nouă sinteză a abordării intelectualiste a credinţei cu viziunea empirică, introducând elemente antropologice şi umaniste în religie. Elemente sistemice ale gândirii ecologice şi chiar biologice influenţează naşterea noii gândiri religioase. Spiritul celui de al doilea Consiliu al Vaticanului (1962-1966) permite **deschiderea creştinismului spre alte religii, spre ştiinţă şi literatură**. La frontiera dintre teologie şi ştiinţele naturale, paleontologul Teilhard de Chardin a provocat o criză în gândirea de tipul vechii paradigme religioase. El a sesizat că supravieţuirea creştinismului presupune dialogul Bisericii cu culturile contemporane. Se pare că aşa cum sesizau în dialogul lor[1] despre

1 F. Capra, D. Steindl-Rast, Th. Matus, *Belonging to the Universe. New Thinking About God und Nature*, Penguin Books, London, 1992.

Scanned with OKEN Scanner

specificul noii gândiri asupra divinității și a naturii Fritjof Capra, David Steindl-Rast și Thomas Matus există posibilitatea sesizării unor caracteristici similare în spiritualitatea religioasă, artistică și științifică la sfârșitul acestui secol. Constatăm că există concepte integrative care exprimă aceste elemente comune, în religie fenomenul sectelor și frământările religioase în căutarea de noi făgașe de supraviețuire semnalează criza tipului de mentalitate religioasă unică. Cu știința unică și chiar cu ateismul iluminist, legat liniar de ea, religia s-a putut împăca, ba chiar și-a putut perfecționa doctrina și procedurile, pentru că era posibilă separarea domeniilor lor și a sferelor de influență asupra eului uman. Știința domina mintea și rațiunea, iar religia sufletului și credința. Cu filosofia actuală pluralistă astfel de separări și înțelegeri nu pot avea loc deoarece aceasta găsește nonsensurile gândirii religioase moderniste tocmai în pretenția arogantă a unor modele absolute cu legitimitate exclusivă.

Caracterizările exegeților serioși chiar dacă radical critici ai orientării religioase *New-Age* o înscriu între mentalitățile post-moderne relativiste și pluraliste care crează o „nouă lume spirituală", cu o viziune proprie asupra existenței, cu un sistem de rituri ce variază de la o grupare la alta. „Practic nu se poate vorbi de mișcare religioasă sau curent unitar, ci de un *network*" o constelație de grupuri diverse unită în așteptarea unei epoci noi, de mari transformări și de anumite credințe comune între care natura divină a omului și reîncarnarea. Este un **amestec policrom de idei sincretiste** de sorginte gnostică antică, de diverse tradiții ezoterice, simboluri, conținuturi docrinare și o viziune specifică asupra omului și lumii. Sunt cuvintele Ieronimului Iuvenalie Ionescu, care mai observă că în curentul New Age avem de a face cu un eterogen amestec de patru elemente principale: o vagă structură științifică (Huxley, Young, Teilhard de Chardin), doctrine religioase extrem orientale, o nouă psihologie și astrologia. Se caută o **experimentare diversă** directă a conștiinței divine cosmice și o iluminare care să-l legitimeze ca emanație a divinității, care are **existențe multiple** prezente în tehnici umane psihosomatice, meditative, neosomanice, panteistă[2].

Pe calea **pluralismului** și **holismului** specific spiritualității sfârșitului de secol XX se naște în California anilor 1970 mișcarea religioasă **New**

2 Iuvenalie Ionescu, *New Age: O mentalitate neo-gnostică* în Gândirea, 3-4/1996.

Scanned with OKEN Scanner

Age. Ea cuprinde la origini o îmbinare de interese şi preocupări din domeniul psihologiei, al spiritualităţii oculte şi fenomenelor paranormale, al medicinei holistice. La începuturi mişcarea nu a avut intenţii ecologice şi nici sociale. În anii 1980 psihologii umanişti şi terapeuţii holişti au îmbrăţişat idealurile păcii, ale feminismului şi încă altele. Ideile orientării sunt tipic americane - o îmbinare de nouă ordine spirituală cu aspecte de ordine financiară, în Europa ea s-a unit cu mişcarea ecologistă a verzilor şi cu APU - Asociaţia pentru Psihologie Umanistă, transformând conştiinţa transpersonală în una socială. Se produc deschideri spre religiile orientale, indiene, chineze, spre ştiinţa cea mai înaintată (fizica teoretică, de pildă)[3].

Încercările *New-Age* se prezintă explicit ca alternative la formele religioase tradiţionale de tip modernist care prezintă o viziune monoteistă, autocrată, universală. **Formele plurale alternative ale sacrului ezoteric** sunt evident de natură postmodernă insistând asupra aspectelor psihice şi mentale care semnalează divinitatea nonpersonală. Neognosticismul New Age-ului crede în Dumnezeu ca un Hristos Cosmic, un maestru spiritual care restaurează tradiţia ezoterică. Elementele postmoderne apar sub diverse forme de pildă acceptarea **egalităţii femeilor cu bărbaţii în biserica anglicană**, ceea ce este considerat drept păgânism de bisericile masculinizate: creştină, musulmană şi ebraică. Există acceptarea unui dialog cu orice tip de religie sau magie. Se acceptă valoarea spiritismului şi teoriei şi a noii psihologii care foloseşte hipnoză sau tehnici electronice (muzicale de pildă) de influenţare a subconştientului. *New Age* are o concepţie de tip postmodern şi în ce priveşte relaţia divinităţii cu natura. Dumnezeu se află peste tot inclusiv în om. Omul şi natura sunt parte din divinitatea cosmică. Criticii *New Age* consideră că abandonând biserica creştină şi devenind adepţii acestei orientări, oamenii nu mai sunt în situaţia de a deveni fără credinţă, ei cred în orice, sunt panteişti, îşi satisfac pe căi diverse nevoia de mister. Se pare că doctrina aristotelică a substanţei, teologia Evului Mediu şi protestantismul au hrănit astfel de orientări[4].

---

3. Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporany Issues*, San Francisco, Harper Publ., 1997.

4. Bruce Kuklick, *Churchmen and Philosophers. From Edwards to Dewey*, Yale Univ. Press, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul IV

FILOSOFI ROMÂNI ÎNSCRIŞI ÎN PARADIGMA POSTMODERNĂ

1. EMIL CIORAN O FILOSOFIE A DECONSTRUCŢIEI

Despre Emil Cioran, Vintilă Horia scria: „Despărţit de orizontul său stilistic şi, după război, transplantat în plină *„situaţie limită"*, E. Cioran pare întruchiparea avertismentului dat de Mircea Eliade tuturor celor care nu ar consimţi să-şi aleagă o libertate care să se sprijine pe Dumnezeu. *„Orice situaţie ajunsă la limită, a omului modern,* scria Eliade, *împinge la disperare"*. Este exact ceea ce i s-a întâmplat lui Cioran. Cărţile şi numeroasele eseuri, publicate de el până în prezent, la Paris, îl situează în tradiţia existenţialistă, derivată direct din Kierkegaard, din ale sale *„culmi ale disperării"*, modelul de totdeauna al filosofului nostru. Pe de altă parte, pierzîndu-şi rădăcinile şi limba (Cioran scrie în franceză), îi place să se aşeze într-un orizont străin, la care, de altfel, nu aderă deloc[1]. Pentru Cioran, lumea occidentală este o lume în decădere, concepţie tipică tuturor gânditorilor influenţaţi direct sau indirect de concepţia ciclică a istoriei (Spengler), sau de o viziune religioasă, profetică şi măsurată în milenii (Marx, Schubert şi filosofii ruşi ai secolului al XIX-lea, influenţaţi de Schelling). Cioran provine dintr-un orizont stilistic, în cadrul căruia oamenii trăiesc în plină concepţie ciclică. I-a fost uşor să examineze ritmul occidental, progresul, *stilul gotic, ca* pe o *heterodoxie,* şi să-l critice cu cinism. El pune în unul din capitolele cărţii sale, *Manual de descompunere*[2], dureroasa invocaţie a lui Hofmannsthal: *Ganz vergessener Volker Mudigkeiten Kann ich nicht abtun von meinen Liedern.*

1. Vintilă Horia, *Introducere în istoria filosofiei româneşti moderne,* Bucureşti, Editura „Jurnalul", p. 138-146.
2. Ibidem, p. 141.

Despre *„oboseala"* civilizaţiilor, el spune: *„Activitatea unei civilizaţii, în momentele sale fecunde constă în a extrage ideile din neantul lor abstract,* în a transforma conceptele în mituri... *Miturile redevin concepte, aceasta este decadenţa".* Civilizaţia occidentală nu mai vieţuieşte, ea nu face decât să vorbească despre viaţă: *„Conştiinţa a pătruns pretutindeni, ea sălăşluieşte până şi în măduva oaselor: omul a ajuns să nu mai trăiască în existenţă, ci în* teoria *existenţei".* E drept, dacă îi dăm ascultare lui Cioran, că *„fiecare civilizaţie se considera a fi un răspuns întrebărilor provocate de univers: dar misterul rămîne intact; – alte civilizaţii, cu noi curiozităţi, apar să se aventureze aici, tot atât de zadarnic, fiecare dintre ele nefiind decît* un sistem de erori"[3]. Ceea ce nu-l împiedică să aleagă, în locul primitivismului iniţial, decadenţa: *„Senzaţii ale celui de pe urmă grec, ale celui de pe urmă roman! Cum să nu îndrăgeşti marile declinuri? După ce a abordat toate problemele, folosindu-le admirabil, farmecul agoniei oferă mai multe atracţii decât neprihănita ignoranţă cu care debutase".* El se simte în largul său în mijlocul acestei descompuneri occidentale, care îi dă forţă să trăiască şi să gîndească. Se dă drept anti-filosof *(„Mi-am întors faţa de la filosofie, de când am realizat că nu pot descoperi la Kant nici urmă de slăbiciune omenească, nici o adevărată tresărire de tristeţe... „),* el se manifestă împotriva oricărei strădanii de conştiinţă, este contra oricărei *„acţiuni a conştiinţei".*

Atitudinea este tipică pentru omul smuls din *„timpul sacru",* din orizontul său original şi, fără voia lui, aruncat în plin *„timp profan".* Reacţiile violente ale scriitorilor şi filosofilor ruşi, obligaţi de un exil aproape voluntar să se refugieze în Occident, erau aproape aceleaşi. Schimbarea orizontului provoca în ei o criză, dar, proclamând decadenţa Occidentului, adesea nu se mai puteau despărţi de el. Aşa că, pentru un intelectual format de filosofia occidentală şi modelat de stilul său, lumea mitologică din care provenea nu mai este la rândul său decât un mit. Este destul să se constate aspectul occidental luat în Rusia de mania anti-occidentală a urmaşilor lui Lenin şi Tolstoi. Rusia Sovietelor îşi proclamă în orice clipă ura împotriva Occidentului şi nu face decât să-l imite. Aceasta va fi, de altfel, atitudinea tuturor civilizaţiilor tradiţionale, pe cale să se trezească la viaţă. Noua lor tinereţe va fi, în fond, prima lor *„ vârstă a Raţiunii"*[4].

3. *Ibidem*, p. 141.
4. *Ibidem*, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

Dintre români cea mai explicită poziție postmodernă de tip nihilist deconstructiv o are Emil Cioran.

În lucrarea sa *Exerciții de admirație*[5], publicată în versiune românească de Editura Humanitas în 1993, există un articol intitulat *Recitind*, rezultat, după mărturia autorului: din intenția de a prezenta cititorilor germani *Tratatul de descompunere* tradus din franceză în limba germană de Paul Celan, în 1953, și editat în 1978. Textul lasă să se întrevadă tipul de filosofie pe care Emil Cioran o promova, înscrisă, evident, între tendințele post-moderniste antifundaționaliste, nihiliste, deconstructiviste. Emil Cioran relevă aici cum s-a eliberat de povara existenței prin lirismul destructiv. Se poate afirma că de la teza de licență asupra intuiționismului bergsonian, curent opus raționalismului cartezian, Emil Cioran a elaborat cu consecvență eseuri filosofice „opuse meditației raționale senine și fatalismului surâzător". Cărțile sale scrise în limba română: *Pe culmile disperării* (1934, 1990, 1993); *Cartea amăgirilor* (1936, 1991); *Schimbarea la față a României* (1936, 1941, 1990, 1993); *Lacrimi și sfinți* (1937, 1991); *Amurgul gândurilor* (1940, 1991) și *îndreptar pătimaș* (1991); precum și cele publicate în limba franceză și traduse în limba română, după 1990: *Precis de decomposition* (1949); *Syllogismes de l'amertume* (1952); *La tentation d'exister* (1956); *Histoire et utopie* (1960); *La chute de temp* (1964); *Le man vais Démiurge* (1969); *De l'inconvenient d'etre né* (1973); *Exercices d'admiration* (1986); *Aveux et anathèmes* (1978), chiar prin titlurile lor, dar și prin sumare, reflectă orientarea nihilist deconstructivă a autorului. Să amintim doar câteva denumiri de capitole din cunoscuta sa carte *Pe culmile disperării*: *Dezintegrarea din viață; Totul e fără importanță; Ironie și autoironie; Banalitate și transfigurare.* Acestea și altele din alte volume sunt relevante pentru poziția filosofică postmodernă și antiraționalistă a lui Emil Cioran, explicit expusă de autor de mai multe ori în lucrările sale, reluată, după părerea noastră, într-o exprimare sintetică, în volumul *Exerciții de admirație*. Medalioanele dedicate lui Joseph de Maistre, despre care spune că „ne este contemporan doar în măsura în care a fost un monstru și că e viu și actual tocmai prin latura odioasă a doctrinelor sale, la el agresivitatea este inspirație, hiperbola știință infuză, a fost apărătorul unor adevăruri ce înseamnă ceva doar prin deformarea pătimașă la care le-

5. Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 201-206.

Scanned with OKEN Scanner

a supus. Pe *Paul Valery* recunoaşte că l-a condamnat nedrept din pornirea sa impusă de a nega armonia personalităţii lui; textele sale despre Michaux, Perse, Fondane, Beckett, Eliade sau Borges poartă toate pecetea unui spirit *eliberat de universalism, adevăr unic şi întors spre diversitate, arbitrar şi negaţie.*

În articolul *Scurtă confesiune*, Emil Cioran prezintă izvoarele metafizice ale creaţiei sale. Pentru el, „exprimarea e totuna cu o ripostă amânată sau o agresiune lăsată pentru mai târziu". „Scriu, spune Cioran, ca să nu trec la fapte, scriu ca să evit o criză". Indignarea nu este atât o pornire morală, cât una literară, ea este resortul inspiraţiei, pe când înţelepciunea ne sleieşte orice avânt. „Nu pot produce, notează Cioran, decât atunci când, părăsit dintr-o dată de mitul ridicolului, mi se pare că sunt «alfa şi omega»". Scriitorul e un nebun ce foloseşte în scopuri curative aceste ficţiuni care sunt cuvintele. Ne vin aici în minte şi cuvintele lui Cioran cu privire la înfruntarea omului cu ideea: „întâlnirea faţă în faţă cu ideea ne incită să vorbim în dodii, ne întunecă judecata şi produce iluzia atotputerniciei... *Dereglerările şi aberaţiile* noastre sunt provocate de lupta pe care o purtăm cu irealităţile, cu abstracţiunile, de voinţa noastră de a învinge ceea ce nu există, de aici aspectul impur, tiranic, delirant al lucrărilor filosofice ... Fiecare se simte *arbitrul* lumii[6].

În *Recitind*, scris, după cum am spus, ca introducere la *Tratat de decompoziţie*, ediţia germană, 1953, Cioran reia tema scrisului ca eliberare, ca explozie, ca explicaţie cu existenţa şi tema negaţiei. El arată că în *Tratat*, încă din primul capitol, (*Antiprofetul*), îşi atribuie o misiune *destructivă* – somaţie la adresa cerului şi pământului, a tot ce există, satisfacerea voluptăţii de *a nega*. Negarea îţi dă posibilitatea de a te pune în locul a tot şi a toate, de a dispune de lume, de a fi demiurg în sens invers, de a ruina orice creaţie. *Distrugerea* este consacrarea, spiritului de negare. Ea rezultă din invidia fiinţei faţă de începuturi, negarea este a demonului de care omul se simte legat. Nu există temeiuri pentru nimic, afirmă Cioran, dovedind antifundaţionalism postmodern. „Dacă în fiece clipă am fi conştienţi de ceea ce ştim, dacă sentimentul lipsei de fundament ar fi neîntrerupt şi intens, ne-am sinucide sau am cădea în idioţie. Existăm pentru că putem uita aceste adevăruri". În capitolul *Automatul* Cioran relevă chintesenţa

6. *Ibidem*, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

insuportabilului. Nu iubea scrisul, dar îi era necesar pentru că exprimarea te diminuează, te rătăceşte, te uşurează de greutatea propriului eu, te goleşte, te salvează. Când urăşti, dacă scrii, te eliberezi de răzbunare. Tratatul meu, scrie el, insultă viaţa, dar şi pe mine însumi, prezentând încă din prima versiune (1947) cu subtitlul *Exerciţii negative*, o concepţie nihilistă. După Cioran, dorinţa de afirmare are motive josnice, de surclasare a semenilor. Cioran excelează în negaţie, deoarece el crede, ca şi De Maistre, că filosofia modernă spune că totul e-n ordine, în vreme ce răul a întinat totul şi, într-un sens foarte real, *totul e rău* pentru că nimic nu e la locul său. în general nu există altceva decât nimicul, iar esenţa vieţii sociale este nedreptatea"[7].

Dacă ar fi doar deconstructivismul, antifundamentalismul şi nihilismul lui Emil Cioran şi am putea vorbi de orientarea sa filosofică postmodernă, dar mai putem adăuga şi critica sa acerbă împotriva *raţionalismului absolutist, a automatismului technicist, a umanismului universalist* despre care scria „toate doctrinele unităţii ţin de acelaşi spirit chiar atunci când afişează idei antireligioase, ele urmează schema formală a *teocraţiei*, ba chiar se reduc la o teocraţie secularizată. Pozitivismul a tras cele mai mari foloase din sistemele „retrograde" respingndu-le conţinutul şi credinţele doar pentru a-şi însuşi mai temeinic *armătura lor logică*, conturul abstract. E ceea ce Comte a făcut cu ideile lui Maistre, iar Marx cu ale lui Hegel".

În *Manual de descompunere* are un capitol *Gânditori crepusculari*[8] în care vorbeşte despre efemeritatea şi nocivitatea filosofiei şi a cunoaşterii. El scrie:

„Atena se stingea, iar odată cu ea si cultul cunoaşterii. Marile sisteme îşi trăiseră traiul : limitîndu-se la domeniul conceptual, ele refuzau intervenţia zbuciumului, căutarea eliberării si a meditaţiei dezordonate asupra durerii. Cetatea muribundă îngăduind convertirea accidentelor omeneşti în teorie, orice – un strănut sau moartea – înlocuia vechile probleme. Obsesia remediilor marchează sfîrşitul unei civilizaţii ; căutarea mântuirii, pe acela al unei filosofii. Platon şi Aristotel cedaseră acestor preocupări numai dintr-o nevoie de echilibru ; după ei, ele vor triumfa pretutindeni.

7. *Ibidem*, p. 20.
8. Emil Cioran, *Manual de descompunere*, în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, Bucureşti, Cartea Românească, 1988, p. 16-18.

Scanned with OKEN Scanner

Roma, în asfințire, n-a cules de la Atena decît ecourile decadenței și reflexele istovirii acesteia. Cînd grecii își preumblau îndoielile de-a lungul și de-a latul Imperiului, zguduirea acestuia si a filosofici era un fapt virtual consumat. Toate întrebările părînd legitime, superstiția limitelor formale nu mai stăvilea desfrîul curiozităților arbitrare. Infiltrarea epicureismului și a stoicismului era ușoară: morala înlocuia edificiile abstracte, rațiunea degenerată devenea instrument al practicii. Pe străzile Romei, preconizînd fel de fel de rețete de „fericire", mișunau epicurienii si stoicii, experți în înțelepciune, nobili șarlatani iviți la periferia poeziei, pentru a lecui o oboseală incurabilă si generalizată. Lipseau însă din terapeutica lor mitologia si anecdotele stranii care, în condiția bicisniciei universale, aveau să constituie vigoarea unei religii indiferente la nuanțe, venită mai de departe decît ei. Înțelepciunea este ultimul cuvînt al unei civilizații care trage să moară ; nimbul amurgirilor istorice, istovirea transfigurată în viziune asupra lumii, ultimă toleranță înainte de apariția altor zei, mai proaspeți – și a barbariei ; ea este, de asemenea, o vană încercare de melodie printre horcăielile sfârșitului, care se înalță de pretutindeni. Căci înțeleptul – teoretician al morții limpezi, erou al nepăsării și simbol al ultimei etape a filosofiei, a degenerării și a vacuității sale – a rezolvat problema propriei morți"[9].

Aflându-ne în punctul simetric agoniei antice, spune Cioran, pradă acelorași rele și stăpâniți de farmece deopotrivă de neiertătoare, vedem cum marile sisteme sunt abolite de perfecțiunea lor limitată. Și pentru noi, totul devine materie supusă unei filosofii lipsite de demnitate și rigoare... Destinul impersonal al gîndirii s-a răzlețit în o mie de suflete, în o mie de umilințe ale Ideii... Nici Leibniz; nici Kant, nici Hegel nu ne mai sunt de nici un ajutor. Noi am venit, cu propria noastră moarte, la porțile filosofiei ; putrede și nemaiavînd nimic de apărat, ele se deschid de la sine... Paragrafelor li se substituie strigăte; rezultă de aici o filosofie a *adâncului sufletesc,* a cărei intimitate s-ar recunoaște în aparențele istoriei și decorurile timpului.

Și noi căutăm „fericirea", fie din frenezie, fie din dispreț: disprețuind-o, înseamnă că totuși n-am uitat-o, și o refuzăm gîndindu-ne la ea ; și noi căutăm „izbăvirea", fie și prin simplul fapt că nu ne-o dorim. Și dacă suntem eroii negativi ai unei Ere prea coapte,

9. *Ibidem*, p. 16.

prin însuşi acest fapt îi suntem *contemporani:* A-ţi trăda epoca sau a fi adeptul ei exprimă – sub o contradicţie aparentă – unul şi acelaşi act de participare. Sfârşelile de apogeu, subtilele decrepitudini, aspiraţia la aureole intemporale – toate ducând la înţelepciune, – cine nu le-ar recunoaşte în sinea lui? Cine nu-şi simte dreptul de a afirma orice în vidul care îl înconjoară, înainte ca lumea să piară în zorile unui absolut sau ale unei noi negaţii? Un zeu ameninţă întotdeauna la orizont. *Ne aflăm la marginile filosofiei, de vreme ce acceptăm sfârşitul ei*[10]. Şi aici ne găsim în cea mai evidentă situaţie deconstructivist postmodernă. Cioran se exprimă cu cuvinte folosite apoi de un Derrida sau Rorty – „marginile filosofiei" şi „sfârşitul filosofiei" dar şi cu sensurile în care aceştia le folosesc. Să facem în aşa fel încât zeul să nu se statornicească în gândurile" noastre, să ne mai păstrăm îndoielile, aparenţele de echilibru şi ispita unui destin imanent, orice aspiraţie arbitrară si fantastă fiind preferabilă adevărurilor inflexibile, spune el. Schimbăm remediile şi nu găsim nici unul cât de cât eficace sau potrivit, pentru că nu credem nici în alinarea după care jinduim, nici în plăcerile pe care le urmărim, înţelepţi versatili, noi suntem epicurienii şi stoicii Romelor moderne[11].

Tema „morţii filosofiei" temă esenţială a postmodernităţii, apare la Cioran şi în paragraful *Bun rămas filosofiei* unde el dă o explicaţie de luat în seamă nihilismului filosofic.

„M-am rupt de filosofie în momentul când mi-a fost cu neputinţă să descopăr la Kant vreo urmă de slăbiciune omenească, un accent autentic de tristeţe; la Kant şi la toţi filosofii. Faţă de muzică, de mistică, de poezie, activitatea filosofică trădează o sevă subţiată şi o profunzime suspectă, care nu ispitesc decât firile timide şi călii. De altminteri, filosofia – nelinişte impersonală, refugiu în preajma unor idei anemice – constituie recursul tuturor acelora care evită exuberanţa corupătoare a vieţii. Aproape toţi filosofii au sfîrşit *bine :* iată argumentul suprem împotriva filosofiei. Chiar şi sfârşitul lui Socrate n-are nimic tragic : este o neînţelegere la mijloc, fiind vorba de sfârşitul unui pedagog, – iar dacă Nietzsche, la rândul lui, s-a prăbuşit, el şi-a ispăşit extazele de poet şi vizionar, nicidecum raţionamentele.

Nu putem eluda existenţa prin explicaţii, scrie Cioran; putem doar s-o îndurăm, s-o iubim ori s-o urâm, s-o adorăm ori să ne temem de ea,

10. *Ibidem*, p. 17.
11. *Ibidem*, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

în acea alternanță de fericire și de groază care exprimă ritmul însuși al ființei, oscilațiile, disonanțele, vehemențele sale amare sau sprințare.

Cine nu-i expus, prin surprindere sau din necesitate, unei derute irefutabile, cine nu-și înalță atunci mâinile în rugă spre a le lăsa apoi să cadă și mai goale decât răspunsurile filosofiei. S-ar zice că misiunea ei este aceea de a ne ocroti atâta vreme cât inadvertența soartei ne îngăduie să drumețim în afara confuziei și să ne părăsească de îndată ce suntem siliți să ne cufundăm într-însa. Și cum să fie altfel cînd vedem cât de puțin a preluat filosofia din suferințele omenirii. Exercițiul filosofic nu-i fecund ; nu-i decît onorabil. Nu riști nimic ca filosof: o meserie fără destin, care umple cu cugetări voluminoase ceasurile neutre și libere, ceasurile refractare și la Vechiul Testament, si la Bach, și la Shakespeare. S-au materializat oare vreodată aceste cugetări într-o singură pagină comparabilă cu o exclamație a lui Iov, cu o spaimă din Macbeth sau cu altitudinea unei cantate. Universul nu se *discută;* se *exprimă.* Iar filosofia nu-l exprimă. Adevăratele probleme nu încep decît după ce l-ai parcurs sau epuizat, după ultimul capitol al unui imens tom ce pune punctul final ca semn de abdicare în fața Necunoscutului, în care se înrădăcinează toate clipele noastre și cu care trebuie să luptăm pentru că este în mod firesc mai imediat, mai important decît pîinea cea de toate zilele. Aici filosoful ne părăsește: dușman al dezastrului, el este cuminte ca rațiunea însăși și la fel de prudent ca ea. Iar noi rămânem în tovărășia unui ciumat de pe vremuri, a unui poet cunoscător al tuturor delirurilor și a unui muzician al cărui sublim transcende sfera inimii, începem să trăim cu adevărat doar la capătul filosofiei, pe ruinele ei, când am înțeles cumplita-i nulitate și faptul ca e zadarnic să recurgi la ea, că nu-i de nici un ajutor.

Ce înseamnă marile filosofii pentru Cioran reiese clar din afirmațiile sale:

„Marile sisteme nu sunt în fond decât niște tautologii strălucite. Care-i avantajul să știi că natura ființei constă în „voința de a trăi", în „idee", sau în fantezia lui Dumnezeu ori a Chimiei ? Simplă proliferare de cuvinte, subtile deplasări de sens. Ceea ce este refuză cu repulsie strânsoarea verbului, iar experiența intimă nu ne dezvăluie nimic dincolo de clipa privilegiată și inexprimabilă. De altminteri, ființa însăși nu-i decât o pretenție a Nimicului.

Nu definim decât din disperare. E nevoie de o formulă; ar trebui chiar mai multe, măcar pentru a da spiritului o justificare și neantului o fațadă.

Scanned with OKEN Scanner

Nici conceptul şi nici extazul nu sunt operante. Când muzica ne cufundă până în „intimităţile" fiinţei, noi ieşim iarăşi repede la suprafaţă: efectele iluziei se risipesc, iar cunoaşterea se vădeşte nulă.

Lucrurile pe care le atingem şi cele pe care le concepem sunt la fel de îndoielnice ca simţurile şi raţiunea noastră; nu suntem *siguri* decât în universul nostru verbal, maniabil după voie – şi ineficace. Fiinţa este mută, iar spiritul flecar. Asta se cheamă *a cunoaşte,* susţine Cioran.

Originalitatea filosofului se reduce la inventarea unor termeni. Cum nu există decât vreo trei, patru atitudini în faţa lumii – şi cam tot atâtea feluri de a muri, – nuanţele care le diversifică şi le multiplică nu depind decât de alegerea vocabulelor, lipsite de orice deschidere metafizică.

Suntem aruncaţi într-un univers pleonastic, unde întrebările şi răspunsurile se echivalează.

De vreme ce decadenţele cele mai elocvente nu sunt în stare să ne explice nefericirea mai bine decît bâiguielile unui cioban, şi când, la urma urmei, rânjetul unui idiot ascunde mai multă înţelepciune decât investigaţia laboratoarelor – nu-i oare nebunie curată să urmăreşti adevărul pe căile timpului – sau prin cărţi? Lao Zî, redus la cîteva lecturi, nu-i mai naiv decât noi care am citit totul. Profunzimea este independentă de învăţătură. Noi traducem pe alte planuri revelaţiile epocilor revolute, sau exploatăm intuiţii originare prin ultimele achiziţii ale gîndirii. Astfel, Hegel este un Heraclit care 1-a citit pe Kant, iar Plictisul nostru un eleatism afectiv, ficţiunea diversităţii demascate şi revelate inimii[12]...

Emil Cioran cere acceptarea cinismului în faţa lumii, el se referă la Diogene ca fiind "Câinele celest"[13]. „Dacă filosofia n-ar fi făcut nici un progres de la presocratici încoace, n-am fi avut nici un motiv să ne plângem. Exasperaţi de harababura conceptelor, sfârşim prin a ne da seama că viaţa noastră se agită veşnic în elementele cu care presocraticii alcătuiau lumea, că pământul, apa, focul şi aerul ne condiţionează, că această fizică rudimentară dezvăluie cadrul încercărilor noastre şi principiul pătimirilor noastre. Complicând aceste câteva date elementare, noi am pierdut – fascinaţi de decorul şi edificiul teoriilor – înţelegerea Destinului, care totuşi, neschimbat, este

12 *Ibidem*, p. 20-21.
13 *Ibidem*, p. 21-22.

Scanned with OKEN Scanner

același ca în primele zile ale lumii. Existența noastră, redusă la esența ei, continuă să fie o luptă împotriva elementelor dintotdeauna, luptă pe care știința noastră n-o îmblînzește nicidecum. Eroii din toate timpurile nu sunt mai puțin nefericiți decît eroii lui Homer, și dacă au devenit *personaje*, aceasta-i numai pentru că au pierdut din suflu și din măreție. Cum s-ar putea oare ca rezultatele științelor să schimbe poziția metafizică a omului ? Și ce sunt sondajele în materie, observațiile și roadele analizei pe lângă imnurile vedice și tristețile de aurora istorică strecurate în poezia anonimă?...

Nu putem ști ce trebuie să piardă un om ca să aibă curajul de a înfrunta toate convențiile, nu putem ști ce a pierdut Diogene ca să devină omul care și-a îngăduit totul, care și-a tradus în acte gîndurile cele mai ascunse cu o insolență supranaturală, așa cum ar face-o un zeu al cunoașterii, libidinos și neprihănit deopotrivă. Nimeni n-a fost mai deschis; caz-limită de sinceritate și de luciditate și în același timp exemplu de ceea ce am putea fi dacă educația și ipocrizia nu ne-ar înfrâna dorințele și gesturile".

Emil Cioran[14] s-a născut la 8 aprilie 1911 la Rășinari, ca cel de-al doilea fiu al preotului Emilian. Frecventează, începând din 1921, Liceul Gheorghe Lazăr din Sibiu, oraș în care se va muta întreaga familie în 1924. Între 1928 și 1932 urmează cursurile Facultății de Litere și Filosofie din București, iar începând din ultimul an începe să publice articole în periodicele „Calendarul", „Gândirea", „Vremea", „Azi". Își încheie studiile universitare cu o teză de licență asupra intuiționismului bergsonian, iar în același an (1932) se înscrie la doctorat, sperând să obțină o bursă pentru Franța sau Germania. În 1934 îi apare prima carte, *Pe culmile disperării*, pentru care i se conferă Premiul Comisiei pentru premierea scriitorilor tineri needitați. Va mai publica încă patru cărți în țară, înainte să se stabilească definitiv în Franța. Între 1933 și 1935 se află la Berlin, ca bursier al Fundației Humboldt. Reîntors în țară, ocupă vreme de un an postul de profesor de filosofie la Liceul Andrei Șaguna din Brașov, iar în anul următor, 1937, pleacă la Paris cu o bursă a Institutului Francez din București, bursă care i se va prelungi până în 1944. În 1940 începe să scrie *Îndreptar pătimaș*, ultima sa carte în limba română, a cărei variantă

14 Text despre Cioran din www.google.com. *Dicționar enciclopedic român.*

definitivă va fi încheiată în 1945, an în care se stabileşte definitiv în Franţa. După 1945 începe să scrie în limba franceză, iar în 1949 îi apare la Editura Gallimard prima carte, *Précis de décomposition*; îi vor urma, până în 1987, încă nouă, publicate la aceeaşi prestigioasă editură pariziană. Cu excepţia Premiului Rivarol, care i se conferă în anul 1950 pentru debutul francez, va refuza toate celelalte importante premii literare decernate ulterior (Saint-Beuve, Combat, Nimier). Se stinge din viaţă la Paris în 1995.

„Aveam şaptesprezece ani şi credeam în filosofie. Tot ce nu avea legătură cu ea mi se părea păcat sau abjecţie"[15], mărturiseşte Cioran la începutul unui capitol din *Tratatul de descompunere*, scris la 38 de ani. Mirat de lumea care i se aşternea vederii, se abandonează filosofiei, cu toate că o considera impersonală, ca neexprimând nici autenticitatea filosofului, a gânditorului, nici ritmul fiinţei umane. „Filosofia ca nelinişte impersonală este soluţia tuturor celor care fug şi se ascund de exuberanţa vieţii, viaţa nu se poate evita prin explicaţii, prin filosofări; viaţa trebuie trăită, îndurată, iubită sau urâtă, adorată sau temută, într-un amestec alternant de fericire sau oroare dat de însuşi ritmul fiinţei, de toate oscilaţiile şi disonanţele acesteia. Filosoful nu riscă nimic, rostul lui este să exprime gânduri, rod al raţiunii, care însă nu egalează măreţia vieţii descrisă prin muzică, literatură, poezie (se simte influenţa lui Nietzsche), universul se descrie, nu se discută. Problemele adevărate ale vieţii încep acolo unde filosofia, prin raţiune, abdică în faţa Necunoscutului, a imprevizibilului, a dezastrului. Filosofia este zadarnică, definiţiile date de ea sunt numai o faţadă, un rezultat al disperării omului în faţa neantului. Lucrurile sunt înşelătoare pentru că sunt raportate ori la simţuri, care pot să fie iluzorii, ori la raţiune, care prin logica internă poate da greş, conceptele pe care le foloseşte nefiind operante" [16].

Filosofia are însă unele particularităţi care-i dovedesc atât eficienţa, cât şi limitele; meritul ei este de a surprinde numai generalul din lucruri, iar limitarea se reduce la individual. Ceea ce filosoful exprimă este individualul; necesitatea cunoaşterii generalului, ca mod de funcţionare al socialului, fiind singurul scop onest al filosofiei.

---

15 Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 248.

16 *Ibidem*, p. 170.

Scanned with OKEN Scanner

Îndreptată către general, filosofia ar putea da un sens comun teoriei şi practicii, muncii fizice şi celei intelectuale. Existenţa, redusă la esenţa ei, este aceeaşi din toate timpurile, iar rezultatele ştiinţelor nu ar putea modifica poziţia metafizică a omului, profunzimea exprimării trăirilor şi a filosofării fiind – după Cioran – independentă de erudiţie. Revelaţiile vremurilor trecute sunt traduse pe alte planuri de gândire, intuiţiile originare sunt exploatate prin mijlocirea ultimelor cuceriri ale gândirii. Ca scop al filosofării, totul pare nimicnicie şi vânare de vânt, viaţa părând o lâncezeală între clar şi obscur, destinul – în calitate de carnaval temporal – implacabil ca un epitaf: totul ar dovedi nimicnicia omului. Urând josnicia lumii existente, Cioran îşi mărturiseşte aşteptarea pentru un nou univers într-o stare în care existenţa şi non-existenţa îi sunt egale şi asemenea.

2. LUCIAN BLAGA
RESURECŢIA POSTMODERNĂ A METAFIZICII.

Începem cu un text extras din manuscrisul „Conferinţei de autoprezentare filosofică" a lui Lucian Blaga din 1938. Acest text exprimă limpede ceea ce o serie de exegeţi ai operei blagiene au încercat să demonstreze, şi anume că arhitectura sistemului său are o alcătuire simfonică analoagă cu alcătuirea unei biserici cu multe cupole. Construcţia metafizică nu înalţă o singură idee, leit-motivele principale împletindu-se şi revenind de la un studiu la altul într-o alternanţă ritmică. În trilogii, ideile exprimate în primele două cărţi sunt încununate cu o perspectivă metafizică în a treia.

„...Cele şase studii sistematice, scrie Blaga, apărute până acum, se întregesc reciproc şi sunt clădite după un anume plan arhitectonic. Ele fac parte dintr-un întreg, pe care sper să-l pot duce până la capăt în cursul anilor. Toate aceste şase studii intră în unul şi acelaşi cadru filosofic mai vast, şi se revarsă în cele din urmă într-o viziune metafizică despre totalitatea existenţei. Câteva cuvinte despre planul arhitectonic al sistemului. Spre deosebire de sistemele clasice, sistemul acesta la care construiesc are un caracter simfonic, el nu e sistemul unei singure idei, sau al unei singure formule, ci e alcătuit ca o biserică cu mai multe cupole. Se împletesc în acest sistem mai multe leitmotive principale, care revin de la un studiu la altul, alternându-se ritmic. Sistemul e conceput ciclic, pe «trilogii» închinate câte unui grup de

Scanned with OKEN Scanner

fenomene de acelea cu care putem avea un contact în experienţa noastră“ [1].

Toate studiile se revarsă în cele din urmă într-o viziune metafizică despre totalitatea existenţei, ultimul volum al fiecărei trilogii încercând o încununare a celorlalte şi o valorificare metafizică a problemelor dezbătute. Capitolele celor patru trilogii care realizează acest lucru sunt: *Formele metafizice de cunoaştere, Semnificaţia metafizică a culturii, Metafizica valorilor, Metafizica istoriei* [2].

Osatura sistemului filosofic conceput de Lucian Blaga s-a structurat în jurul ideii potrivit căreia omul reprezintă o mutaţie ontologică ce instaurează în Univers o nouă totalitate cosmotică – cultura, dublu determinată categorial în ordinea receptivităţii, ecumenic şi a spiritualităţii, variabil. Într-o astfel de perspectivă temele filosofiei cunoaşterii se pun firesc în legătură cu interogaţii ontologice asupra categoriilor, cu interogaţii antropologice şi axiologice asupra matricilor şi câmpurilor stilistice cu întrebări ale istoriei şi filosofiei culturii asupra formelor şi tipologiei cu care se formulează cunoscutele şi necunoscutele cosmologice. Astfel că diferitele discipline filosofice practicate de filosof îşi subordonează rezultatele fără sforţări artificiale, într-o ordonată unitatea intenţiilor de creaţie metafizică anunţate. Edificiul sistemului blagian capătă modernitate prin fundamentarea interdisciplinară, dar şi prin metoda utilizată. Antinomia transfigurată – modalitatea dual㠠a gândirii secolului al XX-lea ivită întru inaugurarea unui nou Eon spiritual – constituie la Blaga nu numai obiect al cercetării metodologice, ci şi realitatea însăşi a metodei sale constructive[3].

Acceptând pluralitatea constructelor metafizice în calitate de plăsmuiri ideatice cu privire la transcendenţă, Blaga propune el însuşi o astfel de creaţie imaginară. în viziunea sa, Marele Anonim, generatorul, apărătorul misterelor cosmice, produce lumea prin diferenţialê divine. Are loc o mutaţie ontologică prin apariţia omului ca „animal metaforizant“. Se naşte astfel o nouă formă de existenţă –

1. Lucian Blaga, *Schiţa unei autoprezentări filosofice,* în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 29-30.
2. Angela Botez, *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1996, p. 7-22.
3. Ibidem, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

cultura. Omul apare ca o ființă diferită de celelalte înzestrată cu două posibilități de cunoaștere, una paradisiacă (normală, demonstrativă, pragmatică) și una luciferică (creatoare, speculativă, inovativă). Misterul reprezintă la Blaga mai mult decât o idee – categorie de tipul celor pe baza căreia fiecare filosofie se zămislește (cum ar fi substanță, suflet, experiență, timp), el este și o idee–negativ care permite pătrunderea omului în transcendență, dar cenzurând-o prin matrici stilistice. În cadrul acestora dubleta categorială structurează inconștientul în așa fel încât omul poate recepta semne despre lumea misterelor.

Cupola principală a filosofiei lui Blaga o reprezintă metafizica cunoașterii creată sub specia misterului.

În lucrarea pusă de Blaga drept introducere la prima trilogie, cea a cunoașterii, este definită filosofia prin delimitare de simțul comun, știință, mitologie, artă. Sunt introduse conceptele blagiene: accentul transcendental și conștiința filosofică, și se pun premisele unei filosofii a conștiinței.

În *Experimentul și spiritul matematic*, adăugată în anii 1960, este caracterizată *suprametoda* și varietatea modurilor de raționalizare.

În primul volum, *Eonul* dogmatic (1931), este elaborată *metafizica cunoașterii*, disciplină filosofică în cadrul căreia Blaga și-a construit nucleul concepției sale filosofice și se definesc conceptele: *antinomia transfigurată, dogma, intelectul enstatic și ecstatic, minus-cunoașterea și eonul dogmatic*. În volumul următor, *Cunoașterea* luciferică (1933), se prezintă cele două tipuri de cunoaștere și *dubleta categorială* în strânsă legătură cu obiectul cunoașterii: *misterul*. Sunt introduse noțiunile blagiene: *paradisiac, luciferic, fanic și criptic, ideea teorică, misterele potențate și permanentizate, minus-cunoașterea*. în cartea *Censura transcendentă* (1936) sunt cercetate formele prin care este realizată integrarea în mister. Apare referirea la *Marele Anonim* ca apărător al misterelor.

În *Trilogia culturii* este definită *cultura* ca *mutație ontologică* care asigură singularitatea omului. Formele culturale sunt produse în orizontul misterului, în cadrul unei *matrici stilistice* realizată pe baza *dubletelor categoriale*. În *Orizont și stil* (1936) este introdus conceptul de *categorie stilistică*, care se manifestă în: *încadrarea spațială și temporală, accentul axiologic, atitudinea anabazică și catabazică, năzuința formativă*. Se poate spune că în această trilogie este fundamentată teoria culturii a lui Blaga cu ideea esențială a genezei metaforei mai ales în volumul al II-lea, *Geneza metaforei și sensul*

Scanned with OKEN Scanner

culturii (1937). Blaga introduce aici caracterizarea inconștientului, structurarea lui pe baza categoriilor abisale și funcționarea prin personanță. În lucrarea *Spațiul mioritic* din această trilogie, Blaga demonstrează funcționarea *teoriei sale a categoriilor și a matricii stilistice* în cazul spațiului spiritual românesc. *Apriorismul românesc* rezultă din acele dimensiuni ale inconștientului care răzbat prin personanță în manifestările culturii române. Caracterizarea acestei matrici stilistice nu se realizează istoric sau socio-psihologic, ci metafizic. Blaga critică orice formă de absolutizare etnicistă, arătând care au fost influențele catalitice (din partea culturii germane) și modelatoare (din partea culturii franceze) asupra culturii mioritice.

În *Trilogia valorilor* Blaga elaborează perspective originale în filosofia științei, filosofia religiei, filosofia artei, analizând rolul categoriilor abisale în determinarea matricilor stilistice în artă, a câmpului stilistic în știință și a stilului religiozității. În filosofia valorii Blaga realizează o clasificare proprie a *valorilor: polare, vicariante, terțiare, accesorii.* Tot aici se discută despre *amfibismul conștiinței, estetica intropatiei*, despre *autonomia artei* și *legea nontransponibilității.*

Am spune că *Trilogia cosmologică* reia leitmotivul factorilor și *câmpurilor stilistice* pentru a defini *fenomenul istoric.* În cosmologia și antropologia pe care o schițează Blaga, sunt prezentate modurile ontologice, apare din nou *Marele Anonim* de data aceasta ca *generator*, sunt descrise individuațiunile și cosmoizii, organismele și interferențele.

Pe lângă arhitectura triadică a lucrărilor filosofice și pe lângă introducerea metodei antinomiei transfigurate și a dubletelor categoriale, de remarcat în creația filosofică a lui Blaga sunt inovațiile terminologice. Concepte și noțiuni sunt denumite cu expresii tipice, al căror sens este meticulos explicat de Blaga. Cele mai multe dintre aceste *concepte pot fi considerate integrative în arhitectura sistemului* lui Blaga, ele constituind leitmotivele pe care se construiesc diferitele perspective și teorii cu care Blaga *s-a afirmat* în metafizică (a cunoașterii, a culturii, a valorilor, a artei, a istoriei), în filosofia categorială, a stilului și a inconștientului dar și în filosofia științei, religiei, culturii, în cosmologie și antropologie[4].

4 *Ibidem*, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

Începută cu ontologia (*Eonul dogmatic*) și sfârșind cu cosmologia (*Diferențialele divine*), structura sistemului blagian se bazează explicit pe un *mit metafizic* – o ficțiune speculativă coerentă care vorbește de Marele Anonim. Diferențialele divine fundamentează geneza lumii prin complementarele lor individuale (cristal, animal, plantă, entitate psihospirituală etc.) care sunt *unități formative*. Pe baza acestora Blaga caută o explicație a devenirii speciilor biologice. În perspectivă cosmologico-metafizică este pusă și problema istoriei – o dimensiune plenară a existenței umane. Istoria, ca și cultura, nu reprezintă o consecință a modului de existență umană, ci chiar acest mod. Istoria cuprinde și tipurile de cultură, dar și pe cele de civilizație umană. Posibilitatea Marelui Anonim de a se reproduce *ad indefinitum* este o posibilitate virtuală de mister potențat.

Despre arhitectura cosmologiei sale Blaga scria: „Clădirea a fost durată încetul cu încetul și din mai multe părți deodată. Acum a venit rândul cupolei. În adevăr, viziunea s-a amplificat pas cu pas în cercuri tot mai largi pentru ca în cele din urmă să se reverse în priveliștea desfășurată în paginile care expun mitul cosmologic blagian" (*Diferențialele divine*)[5].

Într-o abordare de filosofie comparativă, sistemul blagian se plasează în linia delimitărilor critice, chiar deconstructive, față de cartezianism, kantianism, pozitivism și logicism, linie similară celei urmate de filosofia vieții, morfologia culturii, fenomenologie, existențialism și postcriticism, ca orientări prezente în lumea contemporană[6].

În contextul spiritual contemporan, când oameni de știință și filosofi cu renume (R. Thom, E. Laszlo, I. Prigogine, M. Bunge, St. Lupasco, G. Lukacs) manifestă interes pentru o nouă filosofie a naturii, pentru ontologia umanului (psihic, social, moral), metafizica lui Blaga, ca *teorie ontologică a culturii*, numită *noologie abisală*, deschide un surprinzător orizont de fecunditate filosofică. Un alt aspect esențial al gândirii sale se află în concepția privind *structurarea categorială a inconștientului* și în *teoria matricii stilistice*, modul de funcționare a categoriilor stilistice fiind considerat o punte de legătură între filosofia cunoașterii, a culturii și a valorilor. Construcțiile

5 L. Blaga, *Schiță a unei autoprezentări filosofice*, *op. cit.*, p. 31.
6 *Ibidem*, p. 11-12.

Scanned with OKEN Scanner

metafizice ale lui L. Blaga încununează în *orizontul misterului* toate demersurile sale filosofice, de o originalitate greu de contestat: „Tot ce avem de spus din parte-ne despre rolul orizontului misterului pentru ființa umană, scrie Blaga, deschide însă cu totul alte perspective decât sunt cele kantiene. Mai întâi suntem de părere că orizontul misterului este un implicat fundamental și imanent al existenței și conștiinței specific umane. Noi definim ființa umană prin această structură a sa. Să se citească aceste propoziții apăsându-se asupra fiecărui cuvânt cu toată atențiunea. E aici o piatră unghiulară a filosofiei noastre, de care nici o altă filosofie n-a făcut caz în acest sens. Nimic din tot ce întreprinde omul în existența sa creatoare de mituri, de artă, de metafizică, de morală, de religie, de știință și altele, n-ar avea loc dacă ființa omenească n-ar dispune, în chip structural, de acest implicat fundamental: *un orizont al misterului*. Să se noteze îndeosebi, accentuează Blaga, că noi socotim acest orizont ca fiind imanent și inerent conștiinței umane. Conștiința umană nu e împlinită ca atare, decât în clipa când acest orizont se declară în ea. Nici un act revelator și nici o problematică a spiritului uman nu s-ar schița măcar, dacă conștiința n-ar avea acest spate-fundal sau acest mediu constitutiv, care este pentru ea orizontul misterului. Acestui imanent al misterelor îi corespunde o regiune de transcendențe, care niciodată nu pot să fie absolut adecvate și pozitiv convertite în termeni de cunoaștere umană. *Orizontul misterelor*, ca implicat fundamental al existenței și al conștiinței omenești, este ca atare singura poartă deschisă asupra transcendențelor[7].

Dintre conceptele integrative[8] introduse în *Trilogia cunoașterii* ne vom referi pentru început la dogmă, la Marele Anonim, la mister și cele două tipuri de existență și cunoaștere, la antinomiile transfigurate direct legate de metafizica lui Blaga.

Dogma reprezintă la Blaga mai mult decât nevoia de sinteză, tendința de a apăra misterul metafizic de încercări de raționalizare a spiritului omenesc. Filosofia patristică, scrie Blaga, întemeiată pe o cunoaștere dogmatică, a putut legitima un „eon dogmatic", fapt ce ne permite să credem că o astfel de gnoseologie ar putea să se ivească iar,

---

7 Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, în *Opere*, vol. 10, București, Edit. Minerva,1983, p. 194–195.

8 Vezi Angela Botez, *Concepte integrative în "Trilogia cunoașterii"*, în "Revista de filosofie" 5-6/2001.

Scanned with OKEN Scanner

oricând, pe planul istoric, spre a inspira noi atitudini spirituale. După ce demonstrează că gândirea ştiinţifică foloseşte şi ea metode asemănătoare formulelor şi gândirii dogmatice, Blaga menţionează, ca exemplu în acest sens, *simbolul Aleph* al lui Cantor, „mărime transfinită care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea", comparabilă deci cu dogma „Dumnezeu e unul şi multiplu". O dogmă, evident despărţită de substratul ei teologic, este, după Blaga, o antinomie transfigurată. Conform acestui punct de vedere, o dogmă nu e antilogică, ci numai metalogică.

Un alt concept central al sistemului blagian este *Marele Anonim*. Ontologic apare drept „centrul metafizic al existenţei" care asigură echilibrul cosmic; drept existenţă sufletească suficientă sieşi, fără atribute, care are voinţă de stăvilire a creaţiei, de interdicţie a „mai multului" spiritual posibil. Epistemologic, Marele Anonim este cel care potenţează misterele, producând gândire negativă. Ontologic, el este generator de „Dumnezei echivalenţi", într-o nesfârşită reproducere teogonică. Marele Anonim are drept scop stabilirea a ceea ce nu trebuie făcut (cel care instaurează cenzura transcendentă pentru limitarea cunoaşterii). Marele Anonim a implantat cunoaşterii imperativul obţinerii „adevărului integral", prin înzestrarea cu actul transcenderii. Totuşi, Marele Anonim n-a îngăduit atingerea acestui ţel. În viziunea lui Blaga, actul transcenderii este o permanenţă omenească, omul se desăvârşeşte prin creaţie pe pământ. Principiul conservării misterelor instituit de Marele Anonim în lume este divin şi demonic, totodată, constituind premiza fundamentală a esenţei umane. Fiinţa umană există în dublu orizont, ea se află în continuă relativitate pentru că accesul său la absolut este definitiv închis. Îngrădit astfel, omul va relua mereu încercările sale de a-şi revela misterul prin plăsmuiri spirituale, prin mituri, viziuni religioase, concepţii metafizice, teorii ştiinţifice, întruchipări în artă. Această istoricitate permanentă e tragică, dar stimulatoare. Condiţiile care garantează omului existenţa creatoare sunt exact condiţiile prin care omului i se risipesc şansele de acces în absolut. Istoria umană ne apare ca o rezultantă a două componente: aspiraţia secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim şi măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existenţei.

Marele Anonim creează lumea prin limitarea şi destrămarea fiinţei divine. Emisiunea şi gândirea obiectului produce individuaţiuni cronospaţiale. O diferenţială divină reprezintă, în viziunea lui Blaga,

Scanned with OKEN Scanner

echivalentul unui fragment infinitezimal din „Totul autarhic transpațial al Marelui Anonim". Diferențiala divină rezultă din generalizarea diferențialelor științifice, dar este un concept liminar. Blaga caută să înlocuiască explicarea începutului lumii prin „fapte" sau prin „cuvânt", cu un început constând din categorica distanțare a divinității generatoare de propriile sale posibilități creatoare. Nici o idee metafizică nu poate fi confirmată de experiență, dar oricare poate fi infirmată, *valoarea falsificării* fiind astfel extinsă de Blaga la nivel cosmogonic. Critica metafizicii cunoașterii elaborată de Blaga din unghiul de vedere modernist al necesității generalului și universalului se dovedește neadecvată, întrucât la Blaga, în mod deliberat, constructele metafizice sunt de tipul textelor literare metaforice, polisemantice și antireprezentaționaliste, postmoderne.

Alte concepte introduse în *Trilogia cunoașterii*, pe care le considerăm integrative pentru sistemul lui Blaga, sunt misterul, cunoașterea de două tipuri (paradisiacă și luciferică), intelectul enstatic și ecstatic, minus-cunoașterea, fanicul și cripticul[9].

Categoria de *Mister*, plasată de Lucian Blaga în centrul filosofiei cunoașterii, constituie și articulația principală a teoriei sale metafizice. Misterul reprezintă nucleul metafizicii cunoașterii, întrucât exprimă conștiința unei absențe esențiale. Idee-categorie, precum sunt sufletul, substanța sau timpul, misterul le depășește ca Idee-negativ, ideea singulară prin care actul de transcendere este permis cunoașterii luciferice. Integrarea în mister se face pe trei căi: de atenuare, de permanentizare, de potențare a necunoscutului. Filosofii de până acum, observa Blaga, au sesizat prezența generală a misterului, dar s-au temut de existența lui și au încercat să o anihileze prin negare. Ineditul concepției lui Blaga constă în acceptarea permanenței misterului și în construirea ideilor metafizice sub specia misterului, în sensul în care marii filosofi ai lumii și-au pus, fiecare, ideile sub specia unei anumite categorii[10].

Celor *două tipuri de existență* ale omului, în orizontul concret pragmatic și în cel al misterului, le corespund, în gnoseologia lui Blaga, *două tipuri de cunoaștere*: primul, în care funcționează categoriile kantiene, și al doilea, pentru care sunt necesare *categorii abisale*

9. Ibidem.
10. Ibidem.

Scanned with OKEN Scanner

(stilistice). Tipul al doilea de cunoaştere este cel complex şi specific uman. Cele două tipuri există în ştiinţă ca şi în artă. Este vorba de *cunoaşterea paradisiacă şi cea luciferică*, după denumirile simbolice pe care le foloseşte Blaga. *Cunoaşterea luciferică* se realizează adesea prin *minus-cunoaştere*, prin care Lucian Blaga nu înţelege lipsă de cunoaştere, ci cunoaşterea realizată de obicei în altă direcţie decât cea obişnuită, un mod de cunoaştere solicitat de un mister (o necunoscută) cu potenţă superioară, care radicalizează o necunoscută (cum face spre exemplu mecanica cuantică). În acel moment, *intelectul enstatic* trece în *intelect ecstatic*, adică renunţă la o anume logică, pe baza logicii şi a raţiunii înseşi (acceptând, în cazul amintit, de pildă, raţionalitatea ideii că particula este şi undă şi corpuscul). Încă din lucrarea sa, *Eonul dogmatic*, Blaga introduce ideea de direcţie în logica umană care nu corespunde logosului plus-cunoaşterii. Misterul e constituit, după spusele lui Blaga, de două tipuri de necunoscut: actual şi neactual. Cel actual e specific cunoaşterii paradisiace şi are acelaşi conţinut cu ceea ce se numea „problema *puzzles*", ce poate fi rezolvată în cadrul ştiinţei normale. Este necunoscutul ce se prezintă ca „hiat", lipsă, un simplu interval gol în limitele cunoaşterii, completarea sa fiind posibilă prin lărgirea experienţei. În cunoaşterea luciferică, misterul (necunoscutul criptic) presupune un salt dincolo de o anume experienţă cu ajutorul unor idei noi. Necunoscutul-hiat se juxtapune cunoscutului, necunoscutul-criptic se substituie în anume sens cunoscutului. Prin „cunoaştere luciferică", Blaga a încercat să explice profundele discontinuităţi din cadrul cunoaşterii atât de discutate şi astăzi în viziunile istorist-relativiste, contextualiste, postcritice, postanalitice şi postmoderniste (de tipul celor ale lui Kuhn, Toulmin, Polanyi), dar să şi creeze instrumentul pentru o metafizică a cunoaşterii.

Conceptele de *fanic* şi *criptic* sunt introduse de Blaga tot în *Trilogia cunoaşterii*. Categoriile stilistice îndeplinesc aici funcţia de salt în cripticul unui mister deschis. Varietatea lor le dă posibilitatea să fie uneori în acord, alteori în dezacord cu fanicul (materialul observaţiei). Ele apar asonante sau disonante, direct sau indirect în cadrul celor două forme de cunoaştere, iar în procesul zămislirii ştiinţei răzbat permanent. în câmpul cunoaşterii luciferice, privit sub raportul coordonatelor sale absolute, există serii de probleme şi de soluţii. Seriile cuprind mai multe noduri (un nod este egal cu punerea şi soluţionarea unei probleme). A soluţiona o problemă în cadrul cunoaşterii luciferice înseamnă a scoate pentru moment obiectul din criză (mister deschis), prin revelarea „cripticului", care presupune

Scanned with OKEN Scanner

degradarea vechiului material fanic şi înlocuirea lui cu altul. Iată exemplul folosit de Blaga: Cunoaşterea se afla în faţa unor fapte cu privire la reflexia, refracţia, interferenţa, dispersiunea luminii. Acest material devine obiect al cunoaşterii luciferice atunci când devine material fanic al unui mister (care e natura luminii). Cripticul scos ca răspuns la această problemă a fost „ondulaţie în eter" – o construcţie imaginară ce revelează intenţional esenţa fenomenului. Misterul deschis, înlocuit de cripticul revelat reprezintă misterul atenuat. Ideea teorică ce a determinat soluţia este aici determinismul mecanicist. în general, *ideea teorică* reprezintă o încercare, un risc, neizbutind cu una, cunoaşterea luciferică îşi va încerca norocul cu altele. Chiar aceeaşi idee teorică poate produce construcţii diverse, de pildă *determinismul mecanicist a mai produs cu privire la lumină şi cripticul „mişcare de corpuscule materiale"*. Cunoaşterea luciferică cuprinde mistere atenuate, dar şi mistere permanentizate, cum ar fi producerea vieţii din materie anorganică, apariţia conştiinţei, existenţa divinităţii etc.

Procesul prin care se adânceşte un mister se realizează prin *minus-cunoaştere* şi ia forma antinomiei transfigurate atunci când, pe baza unei idei teorice, se pot elabora teoretic, cu aceeaşi necesitate logică, construcţii contradictorii. Există trei soluţii: să se renunţe la ideea teorică căutând alta care nu dă construcţii antinomice; să se permanentizeze problema; sau, când ideea ce duce la antinomii are înaltă capacitate teorică, să se accepte minus-cunoaşterea. Blaga precizează că minus-cunoaşterea, prin radicalizarea misterelor, nu reprezintă un act supranatural, de fapt actele supranaturale nici nu sunt antilogice, ele depăşesc doar puterile cunoscute ale naturii. În dubleta cunoaşterii descripţia e specifică cunoaşterii paradisiace, unde se poate găsi şi simili-explicaţia, iar explicaţia e specifică cunoaşterii luciferice, unde se detectează şi o descripţie disipată. Explicaţia nu e identică nici cu arătarea cauzei, nici cu reducerea la un ce mai general, ea se identifică cu varierea calitativă a unui mister deschis şi are aceleaşi moduri fundamentale ca şi cunoaşterea luciferică.

Toate aceste concepte care provin din teoria şi metafizica cunoaşterii reprezintă principalele teme ale gândirii blagiene şi se regăsesc în toate celelalte trilogii.

Ne vom ocupa acum de ideea lui Blaga cu privire la pluralitatea concepţiilor metafizice[11], privite drept creaţii ficţionale de autor, idee

11. Angela Botez, *Metafizica „moarte" sau resurecţie postmodernă*, în „Revista de filosofie", 1-2/1997, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

similară celor ale lui Heidegger, Rorty, Vattimo. Poziţia sa faţă de criticile aduse lui Heidegger de neopozitivism şi apropierile ce le putem face între ontologia culturii şi ontologia lui Heidegger ni se par semnificative în acest sens. Vorbind despre critica neopozitivistă, Blaga scria: „Neopozitivistul ajunge în toate cazurile la rezultatul derutant că propoziţiile lui Heidegger ar fi pur şi simplu lipsite de sens. Dar să ni se dea voie să întrebăm: ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propoziţiile rostite de spiritul omenesc la examenul neopozitivist... Fapt este că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfârşi printr-o sterilizare integrală a spiritului“[12].

Există, evident, similitudine între concepţia lui Heidegger privitoare la faptul că omul ca „gânditor şi rostitor al fiinţei“ asigură „dăinuirea ascunsului prin tăceri şi nesecătuirea izvorului de adevăr păzit de un misterios păstor al fiinţei“ şi cea a lui Blaga despre „Marele Anonim“, apărătorul misterelor cosmice prin cenzura transcendentală şi creaţia poetică.

L. Blaga consideră metafizica valoarea spirituală supremă, „în creaţia metafizică noi vedem însăşi încoronarea gândirii filosofice, scrie el. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri. Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia, el poate fi orice, chiar genial gânditor câteodată, dar rămâne adept al neîmplinirii ... Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică: o izbândă ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că într-un fel caducitatea ţine chiar de condiţiile metafizice şi sub alt unghi decât cel al regretului că ele sunt perisabile. Urmează să ne însuşim acea particulară sensibilitate care cântăreşte o viziune metafizică după profunzimea şi armonia interioară. Repetăm: când e vorba de judecarea unei concepţii metafizice se cere punerea în exerciţiu a unei critici imanente, într-o asemenea bătaie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepţie metafizică dobândeşte o înfăţişare de fatalitate, inerentă chiar şi celor mai evidente reuşite ale spiritului uman“[13]. În metafizică, arată Blaga, se intră în zone liminare şi chiar în ceţoase regiuni de dincolo, în ţinuturile de mare densitate ale misterului, unde gândul nu se poate

12. Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Cluj, Editura Facla, 1974, p. 38.

13. Ibidem, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

mişca decât îmbrăcându-se în tăceri rituale. Pasul se curmă de la sine, dar dacă ne oprim, nu e din condescendenţă faţă de avertismentele ştiinţei, cât dintr-un simţământ de sfială pe care ni-l comunică peisajul transcendent. Satisfacţia cea mai înaltă ce o dau explorările filosofice este tocmai cea prilejuită de clipele clar obscure ale unui tărâm de dincolo. Se spune despre poetul care descrie iadul că ar fi arătat cu degetul, iar el nici nu neagă că ar fi umblat pe tărâmurile oprite tocmai pentru că metafizic el a fost acolo.

O concepţie metafizică e destinată astfel să dea o transparenţă figurii şi articulaţiei grave a existenţei, să pună în lumina coordonatelor fundamentale ale tainei cosmice, să reveleze osatura şi arhitectura secretă ce o bănuim în fiinţa marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gând metafizic aspiră să-şi aducă lumina sa în noaptea mare în mijlocul căreia suntem puşi. Metafizica este o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri şi se repercutează în noi ca o „trezire". Noaptea din afară nu este însă totul. Mai este şi o noapte lăuntrică a propriei noastre fiinţe. Când ochiul filosofic s-a îndrumat spre lăuntrul omului, s-a ajuns, de asemenea, la „trezire"[14].

Avem o adevărată slăbiciune pentru metafizică, spune Blaga. Ispita ce ne taie drumul este aceea de a încorona expunerile noastre cu o viziune despre semnificaţia metafizică a culturii. Această viziune... o privim noi înşine ca un adaos care se îmbie tuturor, dar nu obligă pe nimeni, nici chiar pe aceia dispuşi să accepte teoria noastră despre stil şi cultură. O viziune metafizică răspunde unor necesităţi spirituale prezente în autorul ei şi reprezintă de obicei un salt în incontrolabil. Orice afirmaţie metafizică este o prezentă de autor. Metafizica este afirmarea unui spirit, a unei personalităţi. Autorul ei spune „Stau aici, nu pot altfel". Argumentele împotriva metafizicii nu ajută la nimic, căci argumentele nu sunt o reţetă eficace împotriva iubirii. Nici un om nu trăieşte fără metafizică, iar îndrăznelile metafizice n-au fost niciodată mai grav pedepsite decât cu moartea, deci nu trebuie să ne speriem de aceste argumente. Pe podişuri metafizice gândirea încetează adesea de a fi filosofie devenind mitosofie – o risipă de sensuri, gânduri liniare, presimţiri care nu îngăduie o formulare rece pur conceptuală. Blaga va merge pe aceste răspântii, dar conştient de calea urmată[15]. O filosofie a istoriei care nu ţine să ia pieptiş piscul de

14. Ibidem, p. 41.

15. L. Blaga, *Semnificaţia metafizică a culturii,* în *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 450-455.

Scanned with OKEN Scanner

unde îşi poate roti privirile, o filosofie a istoriei care nu culminează într-o metafizică ne poate spune multe, de toate, dar nu totul, spune el. În general, o filosofie care nu se încununează cu o metafizică ni se pare ciungă sau fără cap, un tors sau, în cel mai rău caz, o făptură ce şchiopătează prin văi. O filosofie a istoriei ce nu ascunde în ea sau nu descoperă prin demersul ei nici un scop metafizic rămâne o filosofie fără mesaj".

„Metafizica am alcătuit-o în chip mărturisit în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenţei. Metafizica nu este niciodată lipsită de această ispită a ultimului asalt. Dar, spre deosebire de alţi gânditori, notează Blaga, n-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că noi înşine vedem în metafizica noastră mai mult o creaţie în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaştere cu pretenţii de adecvaţie în raport cu existenţa în totalitatea ei. Respins de ştiinţă şi filosofie, mitul persistă în metafizică, apărând omul de amăgirea că ar putea ancora cu gândul în absolut (ochiul lui Dumnezeu). De seminţia celorlalţi metafizicienii ne separă această luciditate, scrie Blaga, căci toţi metafizicienii se cred într-un fel moştenitorii «revelaţiei divine», chiar şi aceia cari în chip declarat şi explicit nu cred în ea. Toţi metafizicienii după Kant au căutat să restaureze dogmatismul dinaintea acestuia şi să refacă încrederea grav zdruncinată a conştiinţei în «slujnica ei ideea». Toţi metafizicienii se comportă ca şi cum preocupările metafizice ar fi îndreptăţite numai în măsura în care ele pornesc de la premiza că ar avea acces la absolut. S-au creat surogate ale revelaţiei divine, fiecare pretinzând a fi unică şi universală"[16].

3. ŞTEFAN LUPAŞCU

FILOSOF AL ŞTIINŢEI DE SORGINTE POSTANALITICĂ

Filosof de limbă franceză al ştiinţei, român de origine, născut la 11 august 1900, Bucureşti, mort la Paris, Franţa, 7 octombrie 1988. S-a născut într-o familie moldovenească, strămutată din Basarabia în 1812. Tatăl său era avocat, membru al Partidului Liberal. La începutul secolului al XX-lea, familia Lupaşcu era cunoscută în judeţul Bacău ca posesoarea domeniului Secuieni, iar o stradă din acest oraş îi purta numele. Lupaşcu a urmat cursurile liceului „Sf. Gheorghe" din Bucureşti. Mutându-se la vârsta de 16 ani cu părinţii în Franţa, îşi

16. Ibidem, p. 452.

Scanned with OKEN Scanner

unde își poate roti privirile, o filosofie a istoriei care nu culminează într-o metafizică ne poate spune multe, de toate, dar nu totul, spune el. În general, o filosofie care nu se încununează cu o metafizică ni se pare ciungă sau fără cap, un tors sau, în cel mai rău caz, o făptură ce șchiopătează prin văi. O filosofie a istoriei ce nu ascunde în ea sau nu descoperă prin demersul ei nici un scop metafizic rămâne o filosofie fără mesaj".

„Metafizica am alcătuit-o în chip mărturisit în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței. Metafizica nu este niciodată lipsită de această ispită a ultimului asalt. Dar, spre deosebire de alți gânditori, notează Blaga, n-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că noi înșine vedem în metafizica noastră mai mult o creație în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei. Respins de știință și filosofie, mitul persistă în metafizică, apărând omul de amăgirea că ar putea ancora cu gândul în absolut (ochiul lui Dumnezeu). De seminția celorlalți metafizicienii ne separă această luciditate, scrie Blaga, căci toți metafizicienii se cred într-un fel moștenitorii «revelației divine», chiar și aceia cari în chip declarat și explicit nu cred în ea. Toți metafizicienii după Kant au căutat să restaureze dogmatismul dinaintea acestuia și să refacă încrederea grav zdruncinată a conștiinței în «slujnica ei ideea». Toți metafizicienii se comportă ca și cum preocupările metafizice ar fi îndreptățite numai în măsura în care ele pornesc de la premiza că ar avea acces la absolut. S-au creat surogate ale revelației divine, fiecare pretinzând a fi unică și universală"[16].

3. ȘTEFAN LUPAȘCU
FILOSOF AL ȘTIINȚEI DE SORGINTE POSTANALITICĂ

Filosof de limbă franceză al științei, român de origine, născut la 11 august 1900, București, mort la Paris, Franța, 7 octombrie 1988. S-a născut într-o familie moldovenească, strămutată din Basarabia în 1812. Tatăl său era avocat, membru al Partidului Liberal. La începutul secolului al XX-lea, familia Lupașcu era cunoscută în județul Bacău ca posesoarea domeniului Secuieni, iar o stradă din acest oraș îi purta numele. Lupașcu a urmat cursurile liceului „Sf. Gheorghe" din București. Mutându-se la vârsta de 16 ani cu părinții în Franța, își

16. Ibidem, p. 452.

Scanned with OKEN Scanner

continuă studiile la Liceul „Buffon" din Paris, iar apoi la Facultatea de Litere şi Facultatea de Ştiinţe, ale Universităţii Sorbona. Aici l-a avut ca profesor de fizică pe Louis de Broglie. Debutează cu versuri, în 1926 (*Dehors...*, Paris, Stock). Teza de doctorat în litere, susţinută în faţa profesorilor Leon Brunswick şi Abel Rey, este intitulată *Du devenir logique et de l'affectivité* şi cuprinde principalele idei în jurul cărora se va dezvolta o concepţie filosofică originală. Lucrarea a fost publicată la Paris, în anul 1935, şi reeditată în 1973 la editura Jean de Vrin, în două volume: unul despre dualismul antagonic şi exigenţele istorice ale spiritului, iar altul despre o nouă teorie a cunoaşterii. După război, Lupaşcu a deţinut funcţia de director de cercetare la „Centrul Naţional de Cercetare Ştiinţifică" (CNRS). A fost membru al Societăţii Franceze de Filosofie, al Grupului Francez de Istorici ai Ştiinţei, al Societăţii Franceze de Estetică, al Institutului de Cercetări şi Studii Transdisciplinare din Franţa, al Academiei Româno-Americane de Ştiinţe şi Arte. A fost menţionat în enciclopedii şi dicţionare: *Universalia* (1989), *Encyclopaedia Universalis*, 1989, Paris; *Românii în ştiinţa şi cultura occidentală*, S.U.A, 1996; Andre Jacob (ed), *Les oeuvres philosophiques – Dictionaire, în Seria L'éncyclopedie Philosophique Universelle*, PUF, Paris, 1997; *Dictionaire des philosophes*, Albin Michel, Paris, 1998. Majoritatea prezentărilor din aceste lucrări au fost realizate de Basarab Nicolescu.

Vorbind despre tatăl său cu ocazia sărbătoririi centenarului la Iaşi, Alde Lupasco - Massot îşi amintea despre ecourile primei lui cărţi, *Dehors,* apărută la Editura Stock, o culegere de poezii, care a fost apreciată de suprarealiştii Andre Perret, Tristan Tzara (român de origine), Andre Breton şi Henri Michaux, de Otto Paz (poet mexican care susţinea că s-a inspirat din filosofia lupasciană), apoi despre teza de doctorat din 1935, apreciată de Louis de Broglie şi de Brehier, care se referea la „locul important pe care-l deţine în producţia filosofică opera filosofului român Stephane Lupasco". Despre Gaston Bachelard, fiica filosofului spune că îl considera pe Stephane Lupasco printre cele mai bune spirite filosofice ale epocii şi că, deşi au avut şi disensiuni, colaborarea lor ideatică a fost substanţială. Anul 1960 va marca, notează Alde Lupasco, o etapă importantă, savanţi şi artişti se inspiră din opera sa; filosoful Jean Rostand, pictorul Karel Appelm, Pierre Soullages, dar mai ales Salvador Dali, care şi-a exprimat marea adoraţie faţă de filosof şi logica sa. Cel mai apropiat dintre pictori a fost Georges Mathieu, care îl numea pe Lupasco „un Leibniz al tuturor timpurilor" şi a scris articolul *La double mort de Lupasco*, în care deplânge uitarea şi liniştea din jurul morţii filosofului.

Scanned with OKEN Scanner

Dintre români sunt amintite bunele relaţii cu Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica, Vintilă Horia, George Uscătescu. Despre Fundoianu Lupaşcu spunea că este „omul cel mai inteligent pe care l-a cunoscut" şi, împreună cu Cioran, au încercat în zadar să-l salveze de Gestapo. Cioran era un intim al familiei cu care Lupaşcu conversa îndelung. Prin el l-a cunoscut pe Mircea Eliade şi au devenit apropiaţi. A fost un admirator al lui Eugen Ionescu. Acesta a pus în gura unui personaj al său: „Aveţi interesul să citiţi excelenta carte a lui Lupaşcu" şi se referea la *Logică şi contradicţie*. Era în bune relaţii cu Vintilă Horia şi George Uscătescu, care au scris despre opera sa şi au promovat-o în lume, în Spania mai ales. Corespondenţa cu Constantin Noica arată o bună înţelegere ideatică, deşi cu oarecari intermitenţe[1]. A fost interesat de Brâncuşi şi de alţi reprezentanţi ai diasporei.

Lupaşcu a formulat idei originale în filosofia ştiinţei, logică, ontologie, metodologie şi estetică. A susţinut existenţa a trei sistematizări energetice – fizică, biologică şi psihică, toate caracterizate prin antagonism şi contradicţie. Afectivitatea, relaţia, energia, fiind entităţi existenţiale primordiale în viziunea sa, acestea cer o nouă logică, adecvată lor, pe care Lupaşcu o va elabora sub numele de *logica dinamică a contradictoriului*. După cum remarca Constantin Noica, elementele originale ale gândirii lupasciene au provocat atât reacţii elogioase ale lumii filosofice şi ştiinţifice franceze, cât şi detaşări critice ale acesteia. Este apreciată admirativ noutatea şocantă a ideilor, erudiţia autorului de origine română, pe de altă parte însă, unele idei au născut nedumerire. Claude Mauriac credea că ar putea fi vorba de „un *Discurs asupra metodei* al zilelor noastre", iar editorul francez René Julliard, care a publicat majoritatea acestor lucrări, caracteriza poziţia lui Lupaşcu ca una diferită faţă de celelalte direcţii filosofice contemporane, exercitând totuşi o influenţă profundă asupra cercurilor intelectuale. În 1943, Benjamin Fundoianu scria în „Cahier du sud" că aceste realizări propun „o reformă radicală a tuturor tradiţiilor noastre: ştiinţe, terapeutici, arte, limbaje". Gaston Bachelard semnala în 1940, în lucrarea sa *La philosophie du non* (Filosofia lui nu), faptul că o să apară o lucrare ilustrativă pentru noul spirit ştiinţific scrisă de Lupaşcu şi intitulată *Experienţa microfizică şi gândirea umană*. Lucrările lui

1 Vezi *Souvenirs sur l'homme et le personage*, în vol. St. Lupaşcu: *Un gânditor pentru mileniul trei*, Iaşi, Edit. „St. Lupaşcu", 2000, p. 24-26.

Scanned with OKEN Scanner

Lupaşcu au fost traduse în spaniolă, germană, italiană. Cursuri speciale asupra logicii contradictoriului s-au ţinut în universităţile americane, iar fizicieni importanţi i-au cunoscut opera. Probant pentru ecoul gândirii lui Lupaşcu, notează Noica, este şi faptul că la Sorbona, unde, în principiu, nu se acceptă teze de doctorat despre autori în viaţă, cercetătorul francez Marc Beigbeder şi-a susţinut doctoratul în 1970 cu o lucrare despre logica contradictoriului, referitoare la Lupaşcu. Exegetul francez a scris apoi o carte, unde relevă că noua concepţie epistemologică şi ontologică asupra nonidentităţii şi afectivităţii a fost inspirată filosofului de origine română de descoperirile fizicii, biologiei, psihologiei şi sociologiei secolului al XX-lea. În 1983 Jean Pierre Chevalier a susţinut sub conducerea lui Edgar Morin teza de doctorat *Le principe d'antagonisme de Stephane Lupasco et ses implication psychologiques litteraires et phénomenologique.*

În ceea ce priveşte conţinutul scrierilor sale, pe linia ideilor lui Heraclit, Empedocle, Hegel, Bergson şi Bachelard, Lupaşcu îşi caracterizează el însuşi concepţia ca fiind de sorginte dialectic-neoraţionalistă-suprarraţionalistă, cum singur o denumeşte prin raportare la Bachelard. În acelaşi timp, preocupat de discipline ca informatica, teoria sistemelor şi psihanaliza, Lupaşcu va fi printre primii care aduc în perspectiva ontologică concepte din aceste arii: informaţia, sistemul, afectul. Ca antirealist-energetist, Lupaşcu introduce termeni inediţi sau cu semnificaţie nouă: valenţă, transfinit, dinamism potenţial şi virtual, sistemogenetică, trialectică. Logica lupasciană este o încercare timpurie de remediere a crizei ştiinţei din secolul al XX-lea, pe care o caracteriza încă din 1935, similar modului în care au făcut-o Bachelard – în *La nouvelle ésprit scientifique* (1973) şi în *La formation de l'ésprit scientifique* (1977) –, Foucault, Althusser, Derrida sau Deleuze. Este printre primii care dau o interpretare antireducţionistă şi pluralistă, antimecanicistă, microfizicii, biologiei şi psihologiei secolului al XX-lea.

În ceea ce priveşte *definirea filosofiei,* Lupaşcu o vede drept „conştiinţă a conştiinţei", care regenerează speculaţia legând experienţele cele mai opace şi inexplicabile de nivelurile gândirii elevate. Meditaţiile lupasciene despre specificul filosofiei sunt de aceeaşi natură cu cele postanalitice şi poststructuraliste. Aşa cum sesizează exegetul operei sale, Beigbeder, ele fac saltul „de la conştiinţa în care se înfăptuieşte convertirea îndoielii şi a misticii, la conceptualizare şi acţiune" (*Le contre-Monod,* Grosset, Paris, 1972). Lupaşcu a prevăzut

Scanned with OKEN Scanner

sfârşitul modernismului, criticând substanţialismul, logicismul şi pozitivismul absolutist şi înscriindu-se, cu ideile sale, în cadrul noilor orientări ale ontologiei umanului, ale filosofiei mentalului şi ale noii filosofii a ştiinţei. Contribuie la realizarea reformei gnoseologice, acceptând relaţionismul, psihologismul, relativismul şi energetismul. Modul în care Lupaşcu încearcă să stabilească o legătură între filosofie şi ştiinţă poate fi considerat o provocare la adresa gândirii moderniste. Au mai încercat înaintea sa acest demers şi alţi gânditori cu pregătire ştiinţifică, cum ar fi Meyerson, Brunschvicg, Bachelard şi Whitehead. Lupaşcu o face însă altfel, punând în discuţie trei distincţii obsesive pentru istoria filosofiei: cea între materie şi spirit, cea între subiect şi obiect şi cea între formal şi material, pe care le relativizează într-o perspectivă complementară contradictorie. Referirile altor gânditori la opera sa o plasează în zona noilor teorii ştiinţifice de tipul celor aparţinând lui Eigen, Prigogine, Kastler, Jacob, Chomsky, Thom şi a filosofiilor de tip organicist, holist-dialectic ale lui J. Wahl, J. Hypolite, A. Bahm, R. Harthorne, J. Rogowski, J. Gautier, Leo Apostel.

Lupaşcu a pornit în elaborarea concepţiei sale de la critica lui Aristotel şi Kant, de la critica constructivă a sistemului hegelian şi de la specificul spiritualităţii secolului al XX-lea. „A fost tipic pentru gândirea tradiţionalistă, scrie el, să vizeze întotdeauna noncontradicţia, să fie profund monovalentă sau să se orienteze întotdeauna direct spre afirmaţie (înţeleasă ca semn al existenţei) şi să respingă negaţia (semnul nonexistenţei). A fost privilegiată noncontradicţia şi s-au aruncat în afara ei determinările contradictorii, iar cei care le-au recunoscut existenţa, precum Hegel, au imaginat o nouă instanţă – sinteza între teză şi antiteză – în care contradicţia să fie depăşită şi stinsă“[2]. După părerea lui Lupaşcu, modelul ontologic al lumii, model ce fundează logica monovalentă a noncontradicţiei, este aristotelic, în întreaga filosofie şi cultură se poate identifica substanţa eternă de tip aristotelic în diferitele sale raporturi. Punând la îndoială valabilitatea acestui model ontologic, Lupaşcu consideră că există temeiuri necesare pentru a-l respinge ca inadecvat gândirii ştiinţifice moderne: microfizicii şi biologiei, „adică studiului acelor domenii ale existenţei în care eterogenitatea şi eterogenizarea sunt condiţii fundamentale ale fiinţării“[3], acolo fiind necesară o nouă logică şi elaborarea unei

2 Şt. Lupaşcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, Editura Politică, 1982, p. 153.

3 *Ibidem*, p. 249.

filosofii care să fundamenteze această logică. Lupaşcu propune un model ontologic *relaţional* întemeiat pe *energie* ca formă existenţială de bază, susţinând că ar trebui să se mai adauge celor trei critici, scrise de Kant, încă două: *Critica iraţionalului pur* şi *Critica contradictoriului, falsului, îndoielii sau imanentului.*

Un dat ontologic prin excelenţă uman – afectivitatea – se găseşte încrustat, după Lupaşcu, în determinaţiile fundamentale ale *Fiinţei.* Nici o determinaţie aplicabilă existenţei nu poate fi predicată despre afectivitate: ea nu este nici omogenă, nici eterogenă, nici cauză, nici efect, nici subiect, nici obiect etc.: ea *este.* „Singur datul afectiv îşi este suficient sieşi, prin natura sa riguros singulară, şi nu se raportează decât la el însuşi"[4]. Lupaşcu a descris trei tipuri de sistematizări energetice posibile: *sistematizarea la nivel macroscopic*, caracterizată prin dominaţia principiului omogenizării, *sistematizarea la nivel biologic*, caracterizată prin dominaţia principiului eterogenizării, individualizării şi diversificării, şi *sistematizarea microfizică şi psihică*, în care tendinţa de omogenizare şi cea de eterogenizare se află în echilibru. În viziunea lui Lupaşcu nici ştiinţa, nici etica, nici religia, nici arta nu sunt capabile să descifreze mecanismele afectivităţii. Afectivitatea însăşi ne spune însă totul despre *artă*[5]. Strategia urmată de Lupaşcu se dovedeşte kantiană: afectivitatea determină apriori condiţiile posibilităţii artei. Arta nu poate ocoli emoţia, sentimentul, fără de care ea nu există. Structura logică a artei include contradicţia, dar nu se identifică cu aceasta: a efectua experienţa estetică înseamnă *a contempla*, ceea ce este o sustragere de la acţiune şi, deci, declanşarea unui proces contradictoriu. Acesta reprezintă elementul definitoriu al structurii logice a artei: momentul estetic coincide cu momentul imanenţei devenirii, al crizei, al declanşării contradicţiei. Structura logică a artei implică o repliere a conştiinţei asupra ei înseşi, arată Lupaşcu. „A contempla înseamnă a inaugura procesul de cunoaştere a cunoaşterii"[6]. Decelând structura logică a fenomenului estetic, Lupaşcu explică unele dintre trăsăturile esenţiale ale artei: caracterul ei „ficţional", dezinteresat şi gratuit, pe de o parte, iar, pe de altă parte, conexiunile ei cu dezvoltarea societăţii, a istoriei, a

4 *Ibidem*, p. 398.
5 *Ibidem*, p. 278.
6 *Ibidem*, p. 360-361.

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterii. Semnificația unor fenomene artistice, a picturii abstracționiste, de exemplu, îi pare similară cu constituirea fizicii cuantice[7].

Asemenea epistemologilor aparținând noii filosofii a științei (Toulmin, Feyerabend), naturalismului (Papineau) și postcriticismului (Rorty), Lupașcu consideră că orientările noi în fizica cuantică, teoria relativității, biologia genetică, dau specificul spiritului științific al secolului al XX-lea. Ele adeveresc, după părerea sa, semnificația operațională a logicii contradictoriului. Pe această direcție, Lupașcu arată că evoluția gândirii științifice cu aspectele ei de complementaritate ne aduce în situația de a apela la Hegel dacă nu vrem să sacrificăm nimic din totalitatea experienței. În confruntarea cu experiența științifică contemporană, se poate păstra din hegelianism distincția dintre teză și antiteză, care pare tot mai mult confirmată de investigarea materiei, la toate nivelurile. De pretutindeni țâșnește un discontinuu de dualități antinomice și un antagonism contradictoriu, atât structural, cât și funcțional; nici materia vie nu scapă acestui fenomen, fiind alcătuită din elemente împrumutate de la același univers fizic din care numeroase ființe vii își extrag factorii de echilibrare. Sinteza nu va indica însă sensul mișcării, ea putând fi concepută doar ca simplă formă de diversificare a lumii pe orizontală sau ca o formă de evoluție pe spirala dezvoltării. Experiența microfizică verifică astăzi dialectica în lumea fizică. Sensul în care sinteza apare ca menită să înghită și să împace totul este însă respins de știința contemporană. Numai dacă se va introduce în structura dialecticii cuplul actualizare–potențializare, susține, Lupașcu, experiența științifică contemporană va putea fi interpretată ca dialectică. Noțiunea de sinteză se cere deci înlocuită cu noțiunea de *sistem*. Sistemul este, în concepția lui Lupașcu, o structură sinergetică similară sintezei, având însă în componența sa elemente energetice pozitive și negative, care-și vădesc antagonismul prin dinamism. Specificul psihicului, scrie Lupașcu, nu este creația pur și simplu, aceasta existând, prin eterogen și întâmplător, și în lumea fizică și biologică, ci tipul de creație contradictoriu care distruge și apoi produce, adică tipul revoluționar. „O dată cu creierul uman se dezvoltă o extraordinară mașinărie contradicțională, cu care omul poate detecta în mod firesc un univers obiectiv împotriva căruia el poate lupta cu maximă eficacitate și prin care își va croi drum triumfal. Uimitorul destin al omului a fost făurit tocmai de bogăția excepțională și neegalată încă pe

7. *Ibidem*, p. 385.

planeta noastră a subiectivizărilor sale contradictorii... O descoperire în orice domeniu, practică, ştiinţifică, filosofică, estetică, are în lumea originală a psihismului o polaritate conflictuală"[8].

Se întâmplă, în cazul lui Lupaşcu, ca şi în cele ale lui D. D. Roşca sau Lucian Blaga, ca unii dintre exegeţii lor, formaţi în spirit scientist-pozitivist, să caute a demonstra alinierea respectivilor filosofi la orientarea modernist-raţionalistă, considerată ca unica poziţie valoroasă în filosofie. Aflăm, astfel, că Ştefan Lupaşcu, Lucian Blaga sau D.D. Roşca, ca epistemologi ai ştiinţei fizice noi, sunt *pozitivişti-raţionalişti* de o anumită nuanţă. Fundamentele unor astfel de interpretări sunt, uneori, reale, doar că semnificaţia ideilor celor amintiţi indică ieşirea lor din paradigma modernistă şi propunerea unor orientări diferite de cele scientist-logiciste, chiar în ceea ce priveşte cunoaşterea „exactă". Lupaşcu este unul dintre filosofii cu cea mai pregnantă legătură atât cu logica şi filosofia clasică a ştiinţei referitoare la fizică, pe de o parte, cât şi cu deschiderile spre noi orizonturi filosofice postpozitiviste, care caută surprinderea diversului, eterogenului, afectivului, într-o viziune pluralistă, pe de altă parte. Cel care, după părerea noastră, a surprins corect această a doua dimensiune şi caracteristicile generale ale operei lui Lupaşcu este Benjamin Fundoianu, scriitor şi gânditor original, de orientare explicit antipozitivistă şi antiscientistă.

Expusă, pentru prima oară, în articolul *De la Empedocle la Lupaşcu sau «solitudinea logicului»*, părerea lui Fundoianu despre opera lui Lupaşcu, rezultată dintr-o analiză pertinentă, a fost introdusă în *Fiinţa şi cunoaşterea – încercare asupra lui Lupaşcu*, ce urma să constituie un capitol din a doua sa lucrare filosofică (după *Cunoaşterea nefericită*, 1936). Rămasă în manuscris la moartea autorului, contribuţia în atenţie a văzut lumina tiparului la Paris, în 1998, după care a fost publicată în româneşte la Editura „Ştefan Lupaşcu" din Iaşi, în traducerea şi prezentarea lui Vasile Sporici. Textul reprezintă o critică cu puternice accente antiscientiste şi antirealiste, în mare parte îndreptăţită de cele scrise de Lupaşcu, până în acel moment. O serie de interpretări ale ideilor lui Lupaşcu, mai ales ale celor ce au prilejuit ulterior susţinerea că el ar aparţine paternului epistemologic clasic, se cer nuanţate.

8 *Ibidem*, p. 342.

Scanned with OKEN Scanner

Abordarea concepţiei lui Lupaşcu din unghiul de vedere cartezian a dus la reţinerile lumii filosofice franceze (cu deosebire ale celei universitare !) faţă de valoarea operei sale. Orizontul materialist-dialectic iniţial, apoi cel scientist-pozitivist, a fost păstrat şi în viziunea filosofilor români din perioada comunistă şi de azi, într-o poziţie criticabilă din numeroase direcţii.

Complexitatea şi originalitatea ideilor lui Lupaşcu merită analize largi. O abordare din perspectiva paradigmei filosofice postmoderne, postpozitiviste, postanalitice, poate stabili o grilă de interpretare, care va evidenţia noi elemente semnificative în concepţia gânditorului plasat sub semnul „revoluţiei cuantice". Este vorba şi de teoria lupasciană asupra cunoaşterii ştiinţifice, unde *tabu*-urile scientist-pozitiviste par a rezista cel mai bine, dar de unde vin şi cele mai puternice semnale de deconstruire a modernităţii filosofice, aceea care a exacerbat universalitatea, obiectivitatea şi unicitatea adevărului şi metodei ştiinţifice.

Teoria potrivit căreia, dacă un filosof se dovedeşte antimodernist, antiscientist şi antilogicist, îşi pierde orice valoare, rezultă dintr-o anume poziţie pozitivistă extremist-absolutistă, cu privire la postulatele raţiunii la care se caută reducerea oricăror demersuri, mai ales a celor care apar în cunoaştere aşa-zis „exactă".

Alegându-l pe Lupaşcu ca al treilea filosof pe lângă Leon Şestov şi Lucien Lévy-Bruhl, pentru a ilustra mutarea accentelor filosofice la mijlocul secolului al XX-lea de pe „a şti" pe „a exista", Fundoianu sesiza participarea filosofului de origine română la naşterea unei noi paradigme de gândire filosofică pe linia lui Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Leon Şestov sau Emil Cioran. „Introducând contradicţia în logică, Lupaşcu, a reintegrat această parte a experienţei noastre care se adresa impenetrabilului lucru în sine, este vorba fără nici o îndoială de o faptă remarcabilă. Cunoaşterea a fost salvată şi cum pentru Lupaşcu «a cunoaşte înseamnă a exista», el consideră că o dată conflictul între divers şi identic rezolvat, iar «echilibrul instabil al cunoaşterii restabilit, misiunea a fost îndeplinită». Lupaşcu, se întreabă: «se poate vorbi de existenţă, de conştiinţă şi de cunoaştere fără abordarea experienţei afective?»"[9].

9 *Ibidem*, p. 342.

Benjamin Fundoianu notează și ezitările lui Lupașcu, la trecerea dincolo de Descartes, Spinoza și Kant, în demersul său de a produce o filosofie a subiectivității, a diversității, a dezacordului, a eterogenului, pretinzând că Lupașcu nu se gândește decât la mijlocul de a face ca științele să beneficieze de descoperirea sa și de aceea se grăbește să construiască o nouă cunoaștere, o nouă metodă. Deși Fundoianu critică această încercare, trebuie să recunoaștem că Lupașcu a pășit, în mod real, dincolo de vechea filosofie a identității, atunci când esențializează și actualizează diversul, diversitatea, afectivitatea ontologică cu manifestările sale (dureri, neliniște, plăceri și bucurii). Lucrările sale s-au deschis prin aceasta spre filosofia visată de Fundoianu, aceea „care începe atunci când omul își pierde criteriile adevărului și simte că nu mai are nevoie de ele". „Bergson plecase de la a sa intuiție a duratei, Lupașcu, pleacă de la o intuiție a contradictoriului; și unul, și altul au dreptate, intuiția lor este excelentă, ea este o nouă viziune a lucrurilor ... Este ca o pereche de ochelari noi – sau, dacă preferați, de ochi – prin care lumea văzută își schimbă complet aspectul. Nu este o revoluție oarecare, aceea care îi răpește gândirii identității dominația despotică asupra realului și o aduce, modest, să împartă cu victima sa gândirea nonidentității sau a diversului, care accede și ea la titlul de gândire rațională cu semn negativ" [10].

Pentru Lupașcu, *„a cunoaște înseamnă a exista"*. Subiectul cunoașterii reprezintă un existent care actualizează, adică trăiește ceva. Viziunea „cuantică" a introdus subiectul în obiect, ca element perturbator real. Lupașcu consideră că orice gândire interesată de eterogen se ocupă de sensibil, perisabil, flux, dispariție. După părerea sa, există două tipuri de cunoaștere (a identității și a diversului) și două deveniri: una vitală (progresie, mobilitate, inteligență) și alta fizico-chimică (instinct, imobilitate, moarte), o dualitate a sufletului și a corpului, a inducției și a deducției, ca activități care actualizează eterogenul, respectiv identicul. Știința se reformează, ea însăși, prin cuprinderea contradicției și a diversului; rupturile, șocurile, discontinuitățile au în experiență tot atâta evidență cât au frecvențele și constanțele. Lupașcu, depășește ideea lui Spinoza potrivit căreia

10 *Ibidem*, p. 23-24.

Scanned with OKEN Scanner

„singurul tip de știință îngăduit inteligenței este identitatea". Logicul său actualizează contradicții și eterogenități, fenomenalitatea și diversitatea fiind integrate. Deși recunoaște că introducerea afectivității ca substrat ontologic, de către Lupașcu, reprezintă o mare schimbare a paradigmei filosofice moderniste, Fundoianu critică transformarea acesteia în realitate logică, care așteaptă proba rațiunii lumii exterioare subiectului și a transformării diversului în identitate, a definirii conceptului, a libertății omului, care duce la determinism și la logica identității.

Toate aceste critici ne indică punctele unde Lupașcu a realizat o reorientare postpozitivistă și postanalitică în filosofia sa, o schimbare pe care spiritul profund antilogicist și non-conformist al lui Benjamin Fundoianu o dorea mai radicală, poate „prea radicală".

Lupașcu se bazează, într-adevăr, pe gândirea cuantică a microfizicii. „în microfizică întâlnește el tipul unei cunoașteri întemeiate în același timp pe o variabilă și un invariant; succesele acestei științe sunt enorme, iar gândirea ei tinde să invalideze și să acopere întregul domeniu al științei [...]. «Pentru că, spune Lupașcu, există ceva schimbat în înseși izvoarele cunoașterii. Și explică: Acest conflict, această criză [...] marchează o creștere a ceea ce se numește anorganic în materie complexă și evoluată a omului [...], în care eterogenul domină omogenul [...] și o goană spre o contradicție progresivă"[11].

Întrebarea este dacă nu cumva gândirea ce rezultă din microfizică nu reprezintă doar un conflict provizoriu, care semnalează prăbușirea unei civilizații și nu a cunoașterii pozitive în general.

Dacă ne gândim doar la câteva dintre caracteristicile ce se anunță pentru noua paradigmă filosofică a postmodernității, ideile lui Lupașcu îl înscriu printre precursorii sau, chiar, printre promotorii noilor orientări postanalitice, postpozitiviste. Accentele puse în teoriile sale pe diversitate în raport cu identitatea, pe eterogen în raport cu omogenul, pe pluralitate în raport cu unicitatea, pe afectivitate în raport cu raționalitatea, pe vital în raport cu teoreticul, pe relație în raport cu substanța sunt semnificative pentru aceasta.

Acela care a ipostaziat conflictul și contradicția și a eliminat din gândirea sa repulsia pentru divers și descoperire, pentru afectivitate și metafizică, estetică și mistică, cel care a trecut de interdicția lui

11 *Ibidem*, p. 80.

Scanned with OKEN Scanner

Spinoza (*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*) şi a aderat la omul vital, care poate merge cu imaginaţia dincolo de criterii unice, de certitudine şi principiul noncontradicţiei, cel care a pus la baza existenţei o entitate care reprezintă „durere şi bucurie, plăcere şi plictiseală, râs, plâns, dragoste, ură, milă, simpatie, repulsie, participare, de asemenea savoare şi gust, parfum şi culoare [...], o «credinţă invincibilă» căreia empiriştii englezi i se încredinţau, până la proba raţionalităţii lumii exterioare", nu poate fi inclus şi apreciat cu criteriile care se aplică logicienilor şi epistemologilor pozitivişti, raţionalist-scientişti, moderniști. Este evident că el aparţine unei paradigme cognitive şi culturale, care se naşte prin schimbarea valorilor moderne cu cele postmoderne.

Format în Franţa, în spiritul raţionalismului cartezian, dar şi a intuiţionismului bergsonian, Lupaşcu a fost evident influenţat de matricea stilistică antilogicistă, holist-complementaristă a filosofiei româneşti. El se înscrie prin ideile sale într-o perspectivă dincolo de extremismele pozitiviste sau iraţionaliste ale secolului al XX-lea.

4. D.D. ROŞCA
RAŢIONALITATEA INTEGRALĂ:
„ACT DE CONŞTIINŢĂ, NU AXIOMĂ DE ŞTIINŢĂ"

Ca şi Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Mircea Florian, Constantin Noica, D.D. Roşca ar fi putut fi important pentru cultura română şi dacă nu ar fi avut o actualitate şi o originalitate deosebită. Dacă ar fi constituit doar unul din momentele istoriei filosofiei româneşti, tot eram datori să-i cunoaştem opera raportând-o la timpul în care a fost elaborată. Ca şi ceilalţi filosofi amintiţi şi încă mulţi alţii, D. D. Roşca reprezintă însă mai mult, fiind un exeget inovator al lucrărilor „prinţului filosofiei", după cum îl numeşte el pe Hegel; un interpret interesant, provocator chiar, al marelui gânditor francez Taine; dar mai ales un existenţialist original şi un reformator în teoria cunoaşterii. Actualitatea comentariilor şi creaţiei sale filosofice, în acest din urmă domeniu, am încercat să o punem în evidenţă într-o abordare comparativistă cu orientările contemporane de tip antimecanicist, antifundaţionalist, nonscientist, postanalitic, postmodernist.

Vom începe cu ultima frază din încercarea de sinteză filosofică a lui D. D. Roşca intitulată *Existenţa tragică*: „Poate fantomă trecătoare

Scanned with OKEN Scanner

într-un Haos ostil, în orice caz indiferent, omul a inventat înțelepciunea. Și de atunci, încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie împărăția cerurilor pe mușuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei buni și peste cei răi și unde plouă peste cei drepți și cei nedrepți"[1]. Vom arăta că există aici o reușită exprimare a crezului filosofilor din prima jumătate a secolului al XX-lea care, căutând cu luciditate specificul condiției umane în univers, au ajuns a se îndoi și de posibilitatea cunoașterii integrale și de raționalitatea deplină a lumii, și de determinismul științific absolut, și de moralitatea perfectă. Chiar titlurile primelor capitole ale cărții lui D. D. Roșca se referă la cunoașterea și raționalitatea integrală, gânditorul român înscriindu-se, astfel, printre precursorii orientărilor contemporane care deconstruiesc paradigma raționalismului modernist mergând pe linia: a) a criticii filosofiilor focalizate kantian pe epistemologie; b) a negării superiorității științei față de filosofie, artă, religie; c) a evidențierii ireductibilității spiritualului la fizical; d) a susținerii gratuității cunoașterii și culturii; e) a relevării pluralismului de lumi posibile; f) a punerii de accente egale pe rațional-irațional, logic-nelogic, moral-amoral. Este vorba de curentele contemporane, dintre ai căror reprezentanți amintim pe Polanyi, Davidson, Rorty, Habermas, Foucault, Derrida. Încă din 1934, D. D. Roșca aderă la valori care vor defini noua paradigmă postanalitică ce se construiește astăzi, prin critica ce o face obiectivismului, absolutismului, realismului, universalismului, cauzalității mecanice, determinismului liniar, scientismului, logicismului – , toate valori ale modernității – și prin elaborarea unei concepții de orientare istoristă, relativistă, instrumentalistă, probabilistă, antireducționistă, contextualistă, holist-complementaristă. Până și bibliografia anunțată de D. D. Roșca pentru lucrarea sa înscrie cam aceleași nume ca bibliografiile la care se referă lucrările postanalitice[2]. Este vorba de Heraclit, Bohme, Pascal, Hume, Hegel, Nietzsche, Bergson, Mach, James, Husserl, Scheler etc.

Mitul raționalității integrale, aspect crucial al modernității, la care se asociază poziția ierarhic privilegiată a științei între celelalte forme ale spiritualității, constituie ținte principale ale atacului unor gânditori

1. D. D. Roșca, *Existența tragică, Încercare de sinteză filosofică*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", 1934, p. 247.
2. J. Rajchman și C. West, *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia Press University, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

contemporani împotriva modernismului. Concepute drept premise pentru elaborarea teoriei sale originale, analizele lui D. D. Roşca asupra acestor teme reprezintă expunerea unei interesante poziţii postanalitice în teoria cunoaşterii şi cu privire la specificul filosofiei şi relaţiilor sale cu ştiinţa.

Idealul principal al omenirii, relevă D. D. Roşca, este determinat de credinţa că realitatea (lumea, Universul) este raţională, inteligibilă în esenţa sa; că există un acord între realitatea exterioară şi gândire. Această credinţă se înrădăcinează în zona obscură a instinctului vital, într-o atitudine de ordin emoţional, susţine filosoful român, care, hegelian fiind, sesizează că punctul sensibil al gnoseologiei lui Kant este separaţia obiect-subiect. Despre ea, Hegel scria: „A face distincţie între gândire – instrument al cunoaşterii – şi adevărul obiectiv pe care acesta e chemat să ni-l descopere, a examina cu pretenţii critice instrumentul ca atare pentru a vedea dacă e în stare să ne furnizeze cunoaştere adevărată e închipuire vană şi arbitrară". După convingerea autorului *Fenomenologiei spiritului*, comentează D. D. Roşca, să vrei să examinezi cunoaşterea, pentru a vedea dacă e sau nu în stare să-şi îndeplinească *rostul* care este acela *de a descoperi realitatea obiectivă*, înseamnă să vrei să cunoşti înainte de a cunoaşte. Distincţia între obiect şi gândire e semn de decadenţă, afirma Hegel. D. D. Roşca, exprimându-şi acordul cu această idee, se înscrie în orientarea holistă, antifundaţionalistă, anti-reprezentaţionalistă, explicând de ce a ajuns omenirea la mitul raţionalităţii integrale. Din cauza originii ei îndepărtate, dar persistente – originea biologică, cunoaşterea cu aparenţele ei cele mai spectaculare nu reuşeşte să devină cunoaştere absolut dezinteresată a existenţei, scrie el. Ideea raţionalităţii esenţiale a existenţei îşi are rădăcina într-o atitudine de ordin emoţional practic, care ne face să atribuim existenţei un sens şi, implicit, un rost vieţii noastre. Ea ne face să credem că lumea nu e absurdă, că ascultă de legea fundamentală a spiritului şi tinde către un scop, că există armonie între postulatul raţionalist şi o ierarhie morală de valori unde cele spirituale le subordonează pe cele biologice şi pe cele materiale. Cultura ar fi fundamentată în legile naturii ca o îmbogăţire a biologicului.

Un examen riguros al posibilităţii raţionalităţii integrale, notează D. D. Roşca, dovedeşte însă că postularea sa a fost grăbită pentru că nu este posibilă totalizarea experienţei cu privire la *raţionalitatea*

Scanned with OKEN Scanner

Universului, acesta fiind *infinit* în spaţiu şi timp. Chiar referindu-ne doar la experienţa trecutului şi prezentului, constatăm că „existenţa este şi raţională, şi iraţională, şi rezonabilă, şi absurdă"[3].

Linia de frontieră între cele două mari porţiuni ale existenţei, între porţiunea raţionalizată şi cea iraţională, are o mişcare deconcertantă, căci nu se deplasează doar într-un singur sens. De aceea este imposibil să delimităm a priori sau a posteriori în chip definitiv sfera raţionalului. Raţionalizările pot duce chiar la creşterea iraţionalului. Prin analogie cu concepţia lui Blaga am putea spune că D. D Roşca se referă aici la un fel de minus-cunoaştere.

Ideea *determinismului universal* sau – ceea ce totuna este – *ideea raţionalităţii integrale* a existenţei, cea mai *fecundă* idee a ştiinţei noastre pozitive, nu este o dată a *experienţei* riguroase şi nu va putea fi niciodată. „Această splendidă idee, europeană prin excelenţă, este act de credinţă, nu axiomă de ştiinţă"[4], scrie filosoful român.

Încă Hume a demonstrat că nu putem afla despre lucruri decât că există în succesiune sau concomitent, orice altă relaţie între ele reprezentând un adaos al minţii noastre determinat psihologic sau chiar biologic. Deci, s-ar putea ca lumea lucrurilor să fie asemenea lumii raţiunii, dar s-ar putea ca ele să fie eterogene – aşadar nu ştim dacă existenţa este sau nu este raţională. La Hume găsim scepticism, ca şi la relativiştii contemporani, care relevă că numai „ochiul lui Dumnezeu" poate afla dacă lumea e raţională[5].

Înlăturarea concepţiei *raţionalităţii integrale a existenţei* întăreşte *convingerea că toate ideile omeneşti sunt relative*. Ideea – RIE – oricât de fecundă s-ar fi dovedit reprezintă un punct de vedere parţial asupra Totului şi nu este o viziune exclusivă şi necesară, subliniază D. D. Roşca. Pe de altă parte referindu-se la fundamentele ştiinţei, el demonstrează că însăşi fizica contemporană impune o viziune epistemologică relativistă.

Critica noţiunii de observaţie efectuată de Heisenberg pune problema limitelor determinismului şi duce la principiul indeterminării, care arată că în fizică toate legile sunt statistice. „În

3. D. D. Roşca, *op. cit.*, p. 77.
4. *Ibidem*, p. 81
5. Vezi R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge Univ. Press, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

știința cea mai exactă a concretului determinist se ascunde un indeterminism al fiecărui caz particular"[6]. Constatările și ideile lui Heisenberg pun, evident, în discuție însești bazele pe care s-a construit impresionantul edificiu al științelor pozitive moderne, observă filosoful român. Criza de cercetare provocată în fizică de concepțiile lui Plank, Einstein, De Broglie, Schrodinger, Dirac și alții s-ar putea să devină originea unor eforturi de gândire tinzând să modifice noțiunea de cauzalitate mecanică. Ideea de cauzalitate elaborată de tradiția raționalistă nu este deci nici singura posibilă și nici absolut necesară. Știința pozitivă nu piere însă și continuă să crească și în ipoteza că am accepta postulatul iraționalității fondului ultim al existenței (Bergson, Husserl, Scheler au arătat că și datele intuiției sunt elemente ce intră ca părți egale într-un tot al cunoașterii).

Spiritul uman nu se poate să fi epuizat până acum toate categoriile de gândire de care ar putea dispune. De aceea „Nimic nu ne impune să presupunem cu Kant că există o tabelă definitivă de categorii fundamentale în număr de douăsprezece și cu putință de a fi fixată a priori o dată pentru totdeauna". Este chiar riscant să fixezi numărul tuturor formelor fundamentale de care va dispune inteligența în viitor (...). Îmbogățindu-și formele categoriale, spiritul își va înmulți perspectivele din care va considera varietatea de aspecte ce i-o oferă deconcertanta existență"[7]. O nouă experiență în abordarea unei noi laturi a existenței creează noi organe de comprehensiune, relevă D. D. Roșca. „Ideea kantiană c-ar exista o tablă de categorii invariabilă pornește din universala prejudecată (formulată cu valoare de lege absolută) că rațiunea omenească ar fi absolut invariabilă în ce privește formele ei fundamentale. Este aici vorba de multele lumi posibile reflectate în știință ca și în artă, la care se referă și filosofii postmoderniști. Dacă până aici am găsit la Roșca pluralism cognitiv, mai departe putem sesiza și contextualism postanalitic.

Inteligența face uz de noi forme categoriale, dar rând pe rând și pe măsură ce, dorind să raționalizeze noi și noi porțiuni de realitate, acestea devin necesare. Fiecare etapă de *progres cultural* recurge la alte și alte categorii fundamentale. Există și eventualitatea scoaterii din uz a unor categorii mai vechi devenite inutile. A existat, astfel, o

6. D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 93.
7. *Ibidem*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

perioadă când spiritul a ascultat de o categorie a participației și nu de una a cauzalității (după Levy-Brühl). Categoriile nu fac decât să descrie *specificul* gândirii în epoci particulare ale culturii, specific care nu este etern și neschimbător, chiar dacă se caută forme categoriale a priori ale conștiinței. Fiecare mare totalitate de cultură (epoci, civilizații, popoare) își are propria sa rațiune apriorică, propria sa formă specifică de intuiție, gândire, preferințe, susține D. D. Roșca, în deplină similaritate cu teoria *pattern*-urilor de gândire a lui Rorty.

„În legătură cu constatările lui Heisenberg nu credem să fi greșit vorbind de posibilitatea noțiunii unui nou tip de cauzalitate, după cum experiența și gândirea secolului au impus și un nou tip de spațiu la care nu mai corespund axiomele euclidiene"[8]. Rezultă din citatul de mai sus perspicacitatea cu care D. D. Roșca sesiza schimbarea de paradigmă științifică.

„Experiența trecutului, dar mai ales cea a ultimului secol de gândire filosofică și cercetare științifică europeană, ar trebui să ne facă să înțelegem că *formele de comprehensiune* de care dispune spiritul nostru, forme intelectuale sau de altă natură, sunt efemere și se datoresc, în ultimă analiză, întâmplării și împrejurărilor totdeauna contingente"[9]. Chiar regnul animal manifestă nenumărate modalități de a lua contact cu Universul și a găsi în el un *modus vivendi*. Accentuăm asupra antifundaționalismului concepției lui D. D. Roșca, referindu-ne la afirmații cum ar fi : „Nici o formă de înțelegere și adaptare nu reprezintă forma supremă. Ordinea de idei existentă nu ne asigură nici măcar că specia umană e cea mai dotată în relație cu Universul. Fiecare formă de înțelegere este *parțială* și *trunchiată* față de Absolut – singur perfect. Se manifestă aici legea compensației: «superioritatea câștigată scump într-o anume direcție este plătită scump în alte direcții»"[10]. Faptul că filosoful român aderă la relativismul cunoașterii se evidențiază clar: pe plan experimental toate formele categoriale au drept la existență, în timp ce pe plan mai adânc, pe *plan metafizic*, nici una nu merită să fie luată prea în serios, susține D. D. Roșca. Determinismul absolut, postulatul raționalității integrale a existenței, ideea cauzalității mecanice, reprezintă un dogmatism care

8. *Ibidem*, p. 98.
9. *Ibidem*, p. 99
10. *Ibidem*, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

face dintr-o categorie fatal *relativă*, o categorie *absolută* şi unic îndreptăţită în faţa forului inteligenţei. Împinsă de o iluzie naturală a spiritului omenesc, teoria determinismului absolut comite şi sub acest raport greşeala logică de a declara drept tot numai o parte a totului.

O altă problemă epistemologică de care se ocupă astăzi numeroşi filosofi de primă linie (Davidson, Sellars, Foucault), deosebirea mental-fizical, stă şi în atenţia lui D. D. Roşca. Ştiinţele naturii spirituale (morale, istorice) nu se vor putea constitui ca ştiinţe, scrie el, dacă nu vor construi o noţiune de cauzalitate esenţial diferită de cea mecanică, care să nu mai elimine timpul din ecuaţia cunoaşterii, timpul fiind unica substanţă cu adevărat reală şi constitutivă a formei de existenţă care este viaţa sufletească (stările de conştiinţă). Specificul vieţii sufleteşti exclude *previzibilitatea*. Dacă nu ţinem seama de acest specific al porţiunii de realitate la care ne referim pentru motivul real, dar ascuns, că zisul caracter nu se lasă asimilat de vechile forme categoriale de gândire – nu dăm dovadă de spirit ştiinţific. „Căci ce ştiinţă este aceea care neagă importanţa sau chiar realitatea unei forme de existenţă pe care deocamdată nu o înţelege? Şi apoi orice fapt de experienţă cunoscut chiar în ştiinţele naturii nu este el funcţie de un complex de stări de conştiinţă? Deci *timpul* reprezintă fundamentul metafizic al întregii existenţe, nu numai al celei morale. Ideea de evoluţie implică ideea de creaţie, faţă de care ştiinţa pozitivă s-a arătat ostilă, Kant a acceptat-o, însă doar în sfera inteligenţei, iar Bergson în cea a concretului. Problema aduce în atenţie individualul, care nu poate fi dedus din legi generale, ceea ce impune admiterea unei multiplicităţi de iraţionale. Dezideratul reducerii lumii concretului fizic la generalul unic nu a fost realizat şi nici nu va fi. Determinismul mecanic elimină acest din urmă caracter specific al fenomenelor sufleteşti morale. De aceea D. D. Roşca propune un concept ce l-ar putea cuprinde – *finalitatea imanentă* – şi pentru care „sinteza creatoare“ a lui Wundt, conceptul de „configuraţie“ din psihologie şi cel de „totalitate“ din filosofia speculativă germană reprezintă premise. Este evident vorba de mult discutata „intenţionalitate“. Pe baza ei se poate stabili că „întregul mental este mai mult decât suma părţilor“. Este altceva. E rezultatul unei sinteze creatoare. Reducţionismul psihologic trebuie înlocuit cu admiterea existenţei unui număr nemărginit de date şi calităţi sufleteşti, ultime, ireductibile, înţelegerea în ştiinţa sufletului trebuie să plece de la totalităţi de situaţii şi stări de conştiinţă, poate chiar de la totalitatea numită „personalitate“.

Scanned with OKEN Scanner

Aşa cum arată şi Habermas sau cum susţine monismul anomalistic al lui Davidson, ruptura uriaşă între lumea fizică şi cea spirituală nu se poate depăşi. „Cu toate eforturile, scria mult înainte Roşca, eforturi poate deplasate, făcute de gândirea europeană de la Democrit până în zilele noastre, de a explica sufletescul cu ajutorul fizicului, încercarea s-a dovedit sisifească şi donchişotească. Nu se poate deduce sufletescul din ce e numai fizic"[11]. Poziţia este de tip mentalist-holistă, pe linia lui Davidson şi Habermas.

Probabilismul şi istorismul se exprimă şi ele explicit în *Existenţa tragică* a lui Roşca. „Existenţa poate fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întâlni insule şi chiar continente unde se poate arăta existenţa unor legi raţionale. Dar până şi acestea ar avea, în ultimă analiză, numai un caracter statistic. Aceste insule însă, cum ne arată însuşi termenul, nu sunt legate laolaltă. Existenţa este parte raţională, parte iraţională, este şi inteligibilă şi absurdă"[12]. După D. D. Roşca, timpul e stofa esenţială a lumii, Universul ne apare ca etern provizoriu, ca neisprăvit în însăşi substanţa sa metafizică. De aceea Mitul fundamental al teoriei cunoaşterii, acela al raţionalităţii integrale, nu poate fi justificat nici de experienţă, nici de raţiune, el nu este un mit util. Tot astfel nici procedeele de cunoaştere puse în practică de raţionalismul ştiinţific şi filosofic nu sunt eficace întotdeauna şi pretutindeni[13]. Idealul cunoaşterii absolute decurge dintr-un act de credinţă, credinţa în raţionalitatea esenţială a existenţei, credinţă cu rădăcini adânci în substratul biologic al fiinţei noastre şi dând mari satisfacţii spiritului nostru de conservare. Inteligenţa noastră înclină în mod normal să exagereze întinderea şi importanţa elementului raţional, dar această înclinaţie, altoită desigur pe exigenţele imperioase ale instinctului vital, nu poate fi justificată în faţa spiritului critic sprijinit pe experienţă. Ea este o iluzie binefăcătoare, un mit, dar, mit fiind, nu poate aspira la drept şi rol de axiomă a inteligenţei.

„Formele categoriale ale acestei credinţe apar doar ca forme categoriale ale unui singur punct de vedere asupra existenţei, punct de

11. *Ibidem*, p. 111.
12. *Ibidem*, p. 112.
13. *Ibidem*, p. 114.

Scanned with OKEN Scanner

vedere fatal parțial asupra totului ca orice alt punct de vedere. Sunt deci forme categoriale relative între alte multe forme posibile. Afirmând în mod exclusiv acest punct de vedere particular ca unic posibil și singur necesar dăm dovadă de dogmatism nejustificat nici de experiență, nici de rațiune"[14]. Iată concluzia tipic postmodernă a capitolului I din *Existența tragică* a lui D. D. Roșca. Capitolul despre Natură și civilizație continuă ideea. Nici un punct de vedere nu poate epuiza singur toate aspectele și determinațiile ireductibile ale existenței: logică și ilogică, inteligibilă și impenetrabilă, rezonabilă și absurdă în același timp. Concepția asupra caracterului rațional al realității vine din străfundul instinctului vital al speței, dar e parțial și fals prin lipsa de lărgime și deformarea lumii prin sărăcire. Biologicul și psihologicul fac parte din natură, dar în ele se văd contraste de spirit care arată că lumea materială și cea sufletească nu trăiesc în armonie.

Antitehnicismul și pledoaria pentru gratuitatea culturii de tip evident anti-modernist ocupă un loc important la D. D. Roșca: O civilizație care face din *progresul material*, scop al existenței, tinde cu necesitate să facă din *omul-automat*, ideal suprem de realizat pentru a da maximum de randament. Sufletul și idealurile gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sunt privite ca încurcă-lume. Omul modern a creat lucruri materiale eficiente, dar tinde să renunțe la libertatea sa interioară. Pentru a-și păstra esența, omul trebuie să poată gândi și plăsmui în chip gratuit, de a cunoaște pentru plăcerea cunoașterii, de a face teorie pentru teorie, artă pentru artă, susține D. D. Roșca.

Împotriva divinizării științei, filosoful român scria: „Mărturisind un adevărat cult pentru înalta valoare intrinsecă a științei și respect mare pentru meritele ei practice, nu suntem posedați de ceea ce s-ar putea numi superstiția științei. Adică nu credem că atitudinea spirituală a științei poate înlocui fără pierdere pentru viața noastră spirituală atitudinea estetică, morală ori filosofică"[15]. Științific este simțul de relativitate al valorilor și atitudinilor, și nu dogmatismul, orice haină ar îmbrăca el. Științific este să nu ai nici un fel de superstiție, nici măcar pe aceea a științei.

Morala, estetica și filosofia sunt creatoare de valori tot atât de mari ca și cele datorate științei. Ele se completează, nu se exclud. Și totuși,

14. *Ibidem*, p. 115.
15. *Ibidem*, p. 183.

Scanned with OKEN Scanner

observa D. D. Roşca, oamenii de ştiinţă sunt în marea lor majoritate fie realişti, fie idealişti, şi în ambele cazuri absolutişti, dogmatici, raţionalişti ce ascultă de un determinism universal şi absolut. Ştiinţa pozitivă elimină astfel din cadrul preocupărilor sale problema sensului existenţei şi a valorilor în general, ca pe unele ce nu comportă soluţii ştiinţifice. Sensul şi valoarea sunt produse de emotivitatea noastră independent de elementele obiective, poziţia omului faţă de ceea ce există nu interesează ştiinţa. Ştiinţa ar exclude într-o astfel de viziune, orice adaos mintal, ceea ce este fals, arată Roşca, întrucât ştiinţa se ocupă de cauzalitate, care nu poate fi observată sau experimentată, fără adaosul generalizărilor şi universalizărilor, fără de care realitatea ar trebui privită fragmentar ca elemente juxtapuse contingent. Dacă ştiinţa admite un tip de adaosuri mentale, de ce n-ar admite şi valorile, se întreabă D. D. Roşca, propunând o perspectivă holist-complementaristă chiar în interpretarea relaţiei fapt ştiinţific-valoare.

Raţionalitatea trebuie şi ea postulată tot ca o valoare printre celelalte. Pentru că „trebuie să fie", se furişează pe uşi ascunse în „este" al ştiinţei pozitive. A înţelege, a cunoaşte, înseamnă a trăi. Iar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înşine.

Cel mai elementar act de cunoaştere presupune ierarhii. Orice ierarhie este alegere valorică. Cunoaşterea face o alegere: „Lucrul acesta mă interesează". Orice funcţiune a cunoaşterii vine dintr-o evaluare. Lumea care există pentru noi se naşte dintr-o sumă de evaluări. Faptul e rezultatul preferinţei pentru o anume existenţă.

După D. D. Roşca, punctul de vedere din care priveşte ştiinţa pozitivă realitatea este exclusivist, el nu trebuie însă abandonat total, ci doar limitat, recunoscându-se că nu e singurul posibil, alte puncte de vedere putând surprinde alte aspecte ale realităţii. „Relativitatea cunoaşterii nu vine doar din incertitudinea punctului de vedere în care suntem aşezaţi pentru a observa existenţa. E prin urmare evident că avem mai multe şanse de mărire cantitativă şi calitativă a cunoaşterii observând existenţa din cele mai numeroase puncte de vedere"[16]. Nu există motive pentru adorarea barbară a „faptului ştiinţific" pur, pentru că fapt pur nici nu există.

În interesanta viziune existenţialistă a lui D. D. Roşca conştiinţa caracterului absolut problematic al vieţii spirituale şi sentimentul de

16. *Ibidem*, p. 200.

Scanned with OKEN Scanner

constantă şi iremediabilă nesiguranţă în ce priveşte destinul nostru ca fiinţe cu anumite nevoi spirituale condensate la maximum produc *conştiinţa tragică* care generează cea mai înaltă tensiune creatoare.

„Numai insuficientul este creator, mărturisea Goethe, şi e natural să fie aşa. Unde nu există din naştere sentimentul lipsei interioare sau unde el a dispărut (...) nu există, respectiv nu mai există dorinţă şi posibilitate de progres (...). Omul poate fi, desigur, frământat de mai multe feluri de nelinişti. Dar considerate în substanţa lor intimă, acestea sunt altoite toate pe instinctul de conservare a animalului şi sunt justificate biologic. Numai neliniştea metafizică nu e justificabilă biologic şi apare oarecum gratuit (în faţa marelui tot)“[17].

Viaţa cu adevărat omenească este viaţa creatoare de civilizaţie originală. Ea este cea care ne împinge să respingem toate, dar absolut toate îngrădirile. Pe cele sufleteşti şi pe cele materiale. Ea ne dă curajul blestemat şi postulat ca singură cu adevărat universală lege a firii – eterna devenire. Cu cât o personalitate este mai mare, cu atât se dovedeşte în resorturile ei intime a fi mai încordată. „Seninătatea“ elină şi cea goetheană – aceste *faimoase seninătăţi* – au fost creaţiile unor mari tensiuni sufleteşti. Singură prostia e semn cu gravitate întins peste vid“[18].

Tragica neliniştе metafizică face omul să postuleze: „ce este nu e cum trebuie să fie, de aceea refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este“[19]. Toate formele realizate (de cunoaştere, sociale, religioase) le vedem sub aspectul provizoratului definitiv, susţine D. D. Roşca.

Pusă în lumina tare a conştiinţei tragice, arată el, problema existenţei noastre îşi proiectează soluţiile mereu aşteptate în zările îndepărtate ale *imposibilului*: pentru ca să fie foarte eficace idealurile (religioase, sociale, ştiinţifice, artistice) trebuie situate în zona plină de miraj şi miracol a imposibilului. Acestea sunt cele care, acţionând timp îndelungat, se arată a fi cele mai fecunde cu efecte mari. Cele câteva pe care le dă Roşca drept exemple sunt ideea determinismului universal, creatoare a ştiinţei şi tehnicii moderne, ideea justiţiei integrale a socialismului, noţiunea contractului social ideal, creatoare

17. *Ibidem*, p. 217.
18. *Ibidem*, p. 219.
19. *Ibidem*, p. 217.

Scanned with OKEN Scanner

a marilor democraţii occidentale, apoi cele mai eficace idei transformatoare de lumi: divinităţile marilor religii istorice[20].

În viziunea gânditorului român, recunoaşterea relativităţii absolute duce la conştiinţa tragică a existenţei, dar nu omoară capacitatea de entuziasm a sufletului. *Ieşirea de salvare* este stilul de viaţă. Viaţa modelată ca operă de artă pe baza aceleiaşi legi supreme: gratuitatea. Marile valori care sunt gândirea (ştiinţa şi filosofia), arta, morala, reprezintă iluzii necesare, binefăcătoare, consolatoare, iluzii de proveniență biologică în serviciul instinctului de conservare. Viaţa nu e făcută pentru adevăr, susţine D. D. Roşca, pentru că acesta este trist, de aceea toate formele culturii sunt create ca mijloace care ne pun la adăpost contra adevărului destructiv. Deosebirea dintre ele nu e substanţială. Ştiinţa şi morala nu ştiu că sunt iluzii, filosofia ştie câteodată, dar n-are curaj să o mărturisească, doar arta ştie şi mărturiseşte – toate afirmaţiile se înscriu în linia în care nici o formă de conştiinţă nu există separat de integralitate şi nu este mai presus de părţi.

Atitudinea metafizică, pe care o propune D.D. Roşca, presupune:

– să nu îndreptăm experienţa în nici un sens predilect. Ea fiind şi rezonabilă şi absurdă, binele şi răul, spiritul şi natura coexistă, iar forţele antagoniste combat în eternitate;

– să acceptăm absoluta incertitudine care izvorăşte din sentimentul nostru de solitudine în faţa misterului existenţei şi neliniştea metafizică ce o însoţeşte ca fiind gratuite. Să le transformăm însă în tensiune sufletească creatoare, nu în resemnare;

– să conştientizăm faptul că atitudinea metafizică şi artistică se înrudesc, iar viaţa spiritului are un caracter absolut problematic, de aventură şi miracol;

– să înţelegem că totul poate fi schimbat în zona omenescului, în ciuda tuturor aparenţelor, distrugerea poate avea în sfera concretului omenesc un rol pozitiv, rol creator de progres. Adesea singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea spre progres. Viaţa spirituală rămâne cea mai problematică dintre toate formele de existenţă imaginabile. Ca în suprema artă, gratuitul devine în viaţă legea supremă.

Găsim în viziunea metafizică a lui D. D. Roşca orientarea holistă şi post-filosofică specifică paradigmei spirituale postanalitice, orientare

20. *Ibidem*, p. 14-18.

Scanned with OKEN Scanner

ce apare și în interpretarea specificului filosofiei: „Știm că în lumea ființelor vii organismul este cel ce ca totalitate determină organul, care este ceea ce este prin funcțiunea ce o îndeplinește în economia întregului. Tot așa și în ceea ce numim sinteza filosofică, în domeniul gândirii metafizice, fermentul și cheagul care produc sinteza elementelor (fapte de experiență și idei) strânse de pe cele mai diferite meleaguri sufletești se numește dialectică și la rădăcina acesteia pe plan de conștiință și mai adânc stă sensibilitatea.

Filosofia se prezintă ca atitudine moral-estetică în fața existenței luate ca *totalitate*. Filosofia este deci încercare de motivare cu argumente luate din cunoaștere a unei atitudini de natură sentimentală. Ca și religia, metafizica izvorăște din nevoia de a lua atitudine față de marele Tot. Ca și arta, ea este nevoia de a da forme întregului, întregul, în lumina căruia sunt prezentate un fapt sau o idee (materialul utilizat, cu alte cuvinte) determină sensul, conținutul chiar, al acestora, valoarea lor. Astfel încât ele sunt mereu altele după spiritul general al totalității.

Structura existenței luată în totalitate impune natura și rostul vieții omenești. Natură și spirit sunt două noțiuni corelative, ininteligibile una fără alta, iar conținuturile acestor noțiuni sunt inexistente unul fără altul. Nici o formă particulară de existență (nici omul) nu e dată în lume cu fatalitate și nici una nu e veșnică cu fatalitate“[21].

Vom deduce caracterul tragic al vieții omenești din constituția esențială a întregii realități, scrie Roșca. Forțele Răului sunt egale cu cele ale Binelui, susține el, întâmplarea stupidă cu rațiunea luminată. Astfel că nu pot fi escamotate nici unele din aspectele existenței în folosul altora, natura e indiferentă față de aspirațiile și reacțiile spirituale. Valorile umane nu se pot extinde asupra lumii în devenire, ele sunt părți egale ale întregului.

Concepția lui D. D. Roșca asupra existenței este de natură holistă. Ontologic, tragismul condiției umane în univers se datorește condiției omului, a spiritului, a subiectivității, de parte egală cu celelalte ale *totului* lumii, așa cum sunt egale și știința cu arta, religia, morala și filosofia. Omul este existențial singur. Totul este indiferent față de el. Încercările optimiste de a face din omul-parte, întreg, sunt rezultatul determinărilor biologice și emoționale. Omul ar dori să subordoneze lumea ca tot, dându-i un sens, astfel ca rațiunea umană, parte insignifiantă a Universului, să ordone totalitatea.

21. *Ibidem*, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

Prin concepţia sa gnoseologică, D. D. Roşca se înscrie pe direcţia postpozitivistă de tipul celei urmate de Richard Rorty[22], care susţine astăzi, de pe poziţii similare cu cele ale gânditorului român, câteva idei ce nu pot fi ignorate, şi anume că:

a) Filosofia *obiectivităţii* se cere înlocuită cu cea a *solidarităţii*, pe baza ideii potrivit căreia cunoaşterea raţională este rezultat al credinţei, nu al experienţei.

b) Are loc combinarea câmpului literar, moral şi ştiinţific într-o modalitate anti-kantiană şi preanalitică – atitudinea filosofică este artistică şi mai aproape de cea morală, decât de cea ştiinţifică.

c) Se impune şi distincţia dintre ştiinţele umane şi cele naturale şi imposibilitatea reducerii mentalului la fizical în perspectiva unui antireducţionism istoricist.

d) Se produce o criză de legitimare a universalizării criteriilor morale şi a valorilor. Se naşte un postumanism, o etică postcritică, care se eliberează de determinismul absolut şi de viziunea omului–maşină. Se dovedeşte că nu există norme supraculturale unice de raţionalitate şi nici norme unice supraculturale de comportament. Se susţine antifundaţionalismul epistemologic şi relativismul etic.

De la lucrările sale de interpretare a filosofiei hegeliene şi până la *Existenţa tragică,* la D. D. Roşca se regăsesc idei holiste de tipul celor susţinute de Whitehead, Merleau-Ponty, David Bohm, Archie Bahm, Donald Davidson, Blalock sau Blauberg. Criticând interpretările celor ce cred că Hegel ar fi fost adept al pan-logismului, D. D. Roşca sesizează un lucru, pe care Habermas l-a expus pe larg în lucrările sale[23], cum că Hegel este primul filosof ce a produs breşe în paradigma modernistă carteziană-kantiană-analitică. Hegel, arată Roşca, este cel care a demascat fără menajamente aspiraţia secretă a inteligenţei creatoare de ştiinţă de a atinge legea supremă şi unică a tuturor lucrurilor. De la Hegel a preluat filosoful român concepţia existenţei organice a lumii ca o „complexitate inexstricabilă" infinită calitativ până la limite descumpănitoare şi cuprinsă de cadre structural-categoriale ale gândirii în continuă devenire[24]. El dezvoltă

22. Vezi R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity* în L. Bernstein (ed) *Habermas and Modernity,* Oxford OUP, 1985.

23. Vezi *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

însă, pe linie deconstructivistă, şi ideea înlăturării miturilor moderniste: raţionalitate integrală, ‚determinism absolut, adevăr unic, şi susţine existenţialist că apărarea omului de nocivitatea adevărului cu privire la lipsa de sens şi la indiferenţa marelui Tot are loc prin asumarea creaţiei culturale gratuite. Vrând-nevrând, trebuie să admitem înrudirile unei astfel de concepţii cu perspectiva blagiană a Marelui Anonim, ce-i apăra pe oameni, prin cenzura categoriilor stilistice, de cunoaşterea absolută, periculoasă pentru existenţa misterelor producătoare de minus-cunoaştere şi creatoare de orizonturi spirituale salvatoare. Şi apoi nu putem să nu-i apropiem pe ambii filosofi români de orientările postpozitiviste, poststructuraliste, hermeneutice şi relativist-contextualiste, în mare vogă în zilele noastre.

Dacă n-ar fi fost decât traducătorul şi comentatorul avizat al operei lui Hegel în limba română, dar şi parţial din franceză, dacă n-ar fi fost decât profesorul de vastă erudiţie şi profunzime care, la Universitatea din Cluj, lumina între 1929 şi 1965, pentru zeci de promoţii de studenţi, sensurile filosofiei, tot ar fi destul pentru a-l înscrie pe D.D Roşca între personalităţile de marcă ale culturii române din acest secol.

Dar el nu s-a mulţumit doar cu rolul de interpret, ci şi l-a asumat şi pe acela de original filosof existenţialist, creator şi reformator în teoria cunoaşterii, de descoperitor al influenţei lui Hegel asupra gândirii lui Taine, oferind o reevaluare provocatoare a lui Taine, acceptată şi discutată în chiar Franţa începutului de secol XX.

Născut în 1895, în comuna Săliştе din judeţul Sibiu, Roşca termină Liceul „Andrei Şaguna" din Braşov, apoi urmează cursuri universitare la Viena şi Paris, unde, în 1921, şi-a luat licenţa în filosofie, iar în 1922 o diplomă la Şcoala de Ştiinţe Politice. I-a avut ca profesori pe Lévy-Bruhl, Abel Rey, Emile Bréhier. Se dedică apoi studiilor doctorale la Sorbona, unde îşi susţine, în 1928, disertaţia *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art,* apărută în acelaşi an la Paris, la Editura J. Gamber. Ca teză secundară a prezentat o lucrare de tinereţe a lui Hegel, *Vie de Jesus*, tradusă atunci pentru prima oară în franceză şi cu un studiu introductiv al doctorandului. Versiunea franceză datorată lui Roşca avea să fie retipărită spre finalul secolului, trecerea a şase decenii nealterându-i valoarea. „Par vôtre travail, vous avez détruit une legende!" avea să-i spună la susţinerea tezei, Emile Bréhier, reputat istoric al filosofiei. Tânărul român afirma că

24. D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel,* Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

Bréhier, reputat istoric al filosofiei. Tânărul român afirma că interpretarea uzuală a lui Taine ca pozitivist influenţat de Comte ar fi falsă, gânditorul francez fiind influenţat de Hegel. Apreciată în cercurile culturale şi în presa pariziană, lucrarea lui Roşca avea să-i surprindă şi pe filosofii germani ai epocii, care au considerat-o o bine venită revelaţie.

Revenit în România, Roşca ocupă un post de conferenţiar la Facultatea de Litere şi Filosofie, iar din 1937 devine profesor universitar, predând un vast repertoriu: Filosofii presocratici, Introducere în filosofie, Probleme fundamentale ale filosofiei, Curente de gândire în antichitate, Empirismul englez, Romantismul german, Cartezianismul, Curente şi sisteme filosofice în secolul al XIX-lea, Terminologie filosofică, Istoria filosofiei medievale şi a Renaşterii ş.a. Devine membru al Academiei Române.

A tradus din Hegel partea I din *Enciclopedia ştiinţelor filosofice - Logica, Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. I şi II, *Prelegeri de filosofia religiei, Prelegeri de estetică,* vol I şi II, *Ştiinţa logicii* şi a oferit un substanţial comentariu la opera „prinţului filosofiei", publicat sub titlul *Însemnări despre Hegel,* (1967). Alte volume: *Puncte de sprijin* (1943), *Linii şi figuri* (1944), *Studii şi eseuri filosofice* (1970).

Principala operă de creaţie a lui D. D. Roşca este *Existenţa tragică,* subtitrată „Încercare de sinteză filosofică", o lucrare de filosofie existenţialistă editată pentru prima oară în 1934. A fost tradusă în limba maghiară (1971) şi franceză (1977).

Ultimele rânduri ale cărţii: „Privită în faţă şi neînfrumuseţată de dorinţe biologic utile poate pentru cei mai mulţi dintre noi, experienţa confirmă şi azi amara înţelepciune a lui Heraclit: Dumnezeu e zi şi noapte, iarnă şi vară, război şi pace, prisos şi foamete"

Căci, în lumina crudă a experienţei descrisă în paginile ce preced, Natura ne-a apărut sinistru vârtej de forţe iresponsabile, în conflict de soarta, aspiraţiile şi creaţiile ideale ale spiritului.

Şi-n acest iad al Diavolului, undeva într-un colţ abia vizibil, atât de neînsemnat, o fiinţă ciudată numită om a descoperit, la o întorsătură neprevăzută a timpului fără capăt, gândirea gratuită, fantezia şi bunătatea! Virtuţii fragile, cu rădăcini înfipte în concret şi-n palpabil, dar cu doruri să facă lege puterilor întunericului şi să omoare

Scanned with OKEN Scanner

întâmplarea insolentă şi stupidă" ...[25]

Bibliografia lui D. D. Roşca, alta decât cea franceză şi cea legată de Hegel, cuprinde nume precum: Heraclit, Böhme, Hume, Nietzsche, Mach James, Scheler, Heisenberg etc.

Preocupat de condiţia umană, D. D. Roşca a publicat în anii '20 eseuri despre Maritain, Unamuno, Faguet, Fouillée, Lalande. Influenţat de existenţialismul francez, D. D. Roşca va sesiza caracterul tragic al existenţei umane, dar va susţine: conştientizarea lui nu naşte o morală absurdă, ci eroică, creatoare. Cartea se constituie ca una dintre primele expuneri ale existenţialismului filosofic.

D. D. Roşca se înscrie şi printre precursorii orientărilor contemporane care deconstruiesc paradigma raţionalismului modernist pe linia: a) criticii filosofiilor focalizate kantian pe epistemologie; b) negării superiorităţii ştiinţei faţă de filosofie, artă, religie; c) evidenţierii ireductibilităţii spiritualului la fizical; d) susţinerii gratuităţii cunoaşterii şi culturii; e) relevării pluralismului de lumi posibile; f) punerii de accente egale pe raţional-iraţional, logic-nelogic, moral-amoral. Este vorba de curentele contemporane în care s-au înscris Polanyi, Rorty, Habermas, Foucault, Derrida.

Ideea relaţionistă în interpretarea concepţiei hegeliene a fost susţinută de filosoful român D.D. Roşca începând cu teza de doctorat la Sorbona, în 1928. Traducerea în franceză a lucrării de tinereţe a lui Hegel, *Viaţa lui Iisus*, a rămas până astăzi singura versiune franceză a acestei lucrări. În introducerea la această carte, Roşca sublinia că există o explicită continuitate între ideile teologice şi metafizica hegeliană. Roşca arată că Hegel a avut un puternic sentiment al identităţii funciare a tuturor formelor de existenţă şi dorinţa de a descoperi calea de conciliere a tuturor contradicţiilor. Hegel a încercat să fie reformator al religiei pentru a da satisfacţie şi raţiunii, şi sentimentului în acelaşi timp. Hegel a observat că orice conştiinţă religioasă se naşte din opoziţia între viaţa finită a individului şi viaţa infinită a universului şi din aspiraţia omului de a se uni complet cu totul universal. Prin triadă, arată Roşca, Hegel a încercat să depăşească viziunea tradiţională epistemologică şi teologică. Sinteza sa conţine în sine opoziţia. El critică toate separările dihotomice între Dumnezeu şi lume, libertate şi natură, intelect şi sentiment, speciice perioadei *Auf Klärung*. Obiectul concepţiei sale fiind restaurarea armoniei Universului distrusă de spiritul modernist. De aceea Hegel poate fi

25 D.D. Roşca, *Existenţa tragică*, *op. cit.*, p. 246.

Scanned with OKEN Scanner

considerat unul din izvoarele perspectivelor postpozitiviste şi postmoderne prin triadele sale esenţă–existenţă–spirit absolut, subiect–obiect–adevăr, universal–particular–singular. Hegel a depăşit dualităţile tradiţionale atât din teoria cunoaşterii, cât şi din teologie, chiar mai mult, separarea dihotomiei între cunoaşterea ştiinţifică şi credinţa religioasă.

5. MIRCEA ELIADE
HERMENEUTICA ŞI UMANISMUL PLANETAR

Mircea Eliade[1], profesor universitar, specialist în istoria comparată a religiilor, s-a născut la 8 martie 1907 la Bucureşti, şi a decedat la 22 aprilie 1986 la Chicago, în Statele Unite. În ultimii 50 de ani, scria I.M. Culianu, nici un alt savant din domeniul său nu a avut un asemenea ecou, de răsunet mondial, ca românul Mircea Eliade, naturalizat cetăţean american în 1966, profesor la Universitatea din Chicago din 1957, titular al catedrei „Sewel L. Avery" din 1962 şi onorat ca *Distinguished Service Professor*. Autor a 30 de volume ştiinţifice traduse în 18 limbi şi a 1200 de articole şi recenzii cu o tematică extrem de variată, Eliade şi-a început cariera ca prozator de succes în România şi a continuat să scrie romanele în limba română până la sfârşitul anilor '70. Majoritatea cărţilor sale sunt traduse în limba engleză.

Beletristica şi opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade par, deci, să aibă un numitor comun şi anume stabilirea unui repertoriu de comportamente care să alcătuiască o „antropologie filosofică". Deşi refuza să recunoască majoritatea implicaţiilor filosofice ale operei sale, Eliade şi-a făcut o serioasă formaţie filosofică în România[2].

Nae Ionescu (1890–1940), avea să aibă o influenţă decisivă asupra carierei sale. În 1926, Nae Ionescu era redactor la ziarul independent „Cuvântul", la vremea aceea aparţinând unei grupări de stânga nesocialiste. Recunoscând talentul lui Mircea Eliade, i-a dat o slujbă în consiliul de redacţie. Deşi părerile posterităţii şi ale foştilor discipoli sunt împărţite, Nae Ionescu a avut meritul de necontestat de a sprijini tinere talente ca Mihail Sebastian (pseudonimul lui Iosif Hechter) sau

1 Vezi I.M. Culianu, *Mircea Eliade*, în volumul *Românii în ştiinţa şi cultura occidentală*, *op. cit.*, p. 139-142.

2 Vezi Mircea Handoca, *Mircea Eliade – bibliografie*, Bucureşti, Edit. Jurnalul literar, 1907.

Scanned with OKEN Scanner

Emil Cioran. Dorind să-şi lărgească orizontul intelectual dincolo de cultura franceză care, împreună cu limba franceză, făcea parte din formaţia obligatorie a oricărui român care trecea prin şcoală, Eliade învaţă limba italiană şi-l înlocuieşte pe Balzac, idolul adolescenţei sale, cu Giovanni Papini, în al cărui roman, *Un uomo finito* se recunoaşte în întregime.

După cultura italiană, filosofia indiană devine a doua pasiune a lui Eliade. Luându-şi licenţa cu o teză despre filosofia italiană în Renaştere (publicată şi în România), Eliade obţine o bursă particulară de la unul din ultimii mecenaţi indieni şi, în 1929, începe să studieze sanscrita şi Yoga cu Surendranath Dasgupta, în Calcutta. Timp de câteva luni, în 1931–1932, primeşte instrucţiuni practice de Yoga în ashramul lui Shri Shivananda din Rishikesh, în Himalaia. Întors la Bucureşti, obţine doctoratul cu o disertaţie despre Yoga, publicată mai târziu, în 1936, în franceză. În 1933 capătă mare popularitate romanul *Maitreyi*, bazat pe experienţa din India şi pe date autobiografice. Între 1932 şi 1943, Eliade publică nu mai puţin de 22 de volume de proză, eseuri, lucrări ştiinţifice. Deşi se dovedise un democrat prin vocaţie şi convingere, în 1937 Eliade se simte obligat să rămână loial maestrului său, Nae Ionescu.

După război, Eliade rămâne în exil la Paris, unde predă cursuri ocazionale la École des Hautes Études, în 1945 şi 1947. În 1949 apare în franceză epocala sa lucrare *Tratat de istorie a religiilor*. La 9 ianuarie 1950 se căsătoreşte cu Christinel Cottesco, care îi dă echilibru şi un nou sens al realităţii, devenind o bază solidă în existenţă şi carieră. Din 1957, se stabilesc la Chicago, unde Eliade obţine un binemeritat succes, devine membru în instituţii ilustre, primeşte câteva doctorate Honoris causa, culminând cu festivităţile din 1984 la Academia Americană de Religie. Mulţi colegi din Chicago, Jerald Brauer, J.M. Kitagawa, Martin Marty, au scris în diverse ocazii despre proverbiala lui bunătate, simplitate şi distincţie. Împreună cu colegul Charles H. Long şi cu Prof. Joseph Mitsuo Kitagawa, bun prieten şi unul din cei mai sensibili cunoscători şi interpreţi ai operei sale, Eliade a înfiinţat şi editat revista „History of Religions" (1961). A fost membru de onoare al Academiei Româno-Americane de Ştiinţe şi Arte.

Ca istoric al religiilor, Mircea Eliade a scris monografii fundamentale despre yoga, şamanism, iniţiere, alchimie, compunând în acelaşi timp lucrări teoretice şi generale despre sensul şi structura religiei şi mitului. Pentru Eliade, istoria religiilor se structurează în jurul conceptului fundamental de „hierofanie" şi anume revelaţia

Scanned with OKEN Scanner

sacrului în obiectele, naturale sau artificiale, de care este înconjurată fiinţa umană. Acest concept are o premisă antropologică după care sacrul se dezvăluie omului în conformitate cu nişte categorii stabile sau „arhetipuri". De exemplu, cerul dezvăluie transcendenţa, pământul, maternitatea şi fecunditatea. Se poate observa imediat legătura între această concepţie a sacrului şi teoria lui Gaston Bachelard despre „complexe elementare". O deosebită influenţă au avut concepţiile lui Eliade despre spaţiul şi timpul sacru. Spaţiul sacru este totdeauna centrul universului, în timp ce timpul sacru este o repetiţie a elementelor care au avut loc *ab origine*, la originea lumii. Folosim cuvântul „lume" în sensul dat de fizica relativistă de după Minkowski, lumea ca „orizontul" unui anume grup religios. Este surprinzător că afirmaţia lui Eliade, că toate spaţiile sacre sunt centrul lumii, considerată de unii cercetători italieni ca o dovadă a lipsei lui de logică, este perfect legitimă şi adevărată din punctul de vedere al fizicii relativiste. Implicită în această concepţie este ideea că, întrucât fiinţele umane „arhaice" erau orientate în spaţiu şi timp, cele moderne sunt dezorientate. Dar ar fi o greşeală să presupunem că Eliade ar fi un „nostalgic". Dimpotrivă, el a subliniat întotdeauna că în omul modern există o dimensiune ascunsă, subconştientă, guvernată de existenţa secretă a unor profunde simboluri religioase[3].

Există trei cicluri cronologice, scrie Culianu, care reflectă şi o filosofie personală diferită. Primul ar fi „ciclul indian", cuprinzând trei profesiuni de credinţă exprimate în 1937 în articolul *Folclorul ca instrument de cunoaştere*, în care Eliade acceptă existenţa unei realităţi extrasenzoriale, paranormale. Din acest ciclu fac parte cele două nuvele indiene, retipărite recent (1986) de Shambhala Publication şi nuvele ca *Şarpele* (1937), *Domnişoara Christina* (1936) etc. Ciclul indian, bazat pe încrederea în forţele ascunse ale minţii omeneşti, coincide cu tinereţea şi experienţa indiană a autorului. Eliade n-a vrut niciodată să dezvăluie dacă el a avut vreodată sau a fost martorul unor asemenea dislocări din realitatea obişnuită ca acelea încercate de eroii săi din această perioadă. Dimpotrivă, Eliade poate fi recunoscut în eroii reflexivi şi adesea naivi din cel de-al doilea ciclu, pe care l-am numit „ciclul idiotului", în care „idiotul" (sărac cu duhul) este înzestrat cu semnificaţia pozitivă atribuită de tradiţia creştină, de ex. Nicolae din Cusa. Aceste prime două cicluri se caracterizează prin diferenţa fenomenologică între şamanul care participă într-un ritual de căutare

3 I.M. Culianu, *op. cit.*, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

inițiatică și șamanul care are o „chemare" spre o carieră supranaturală. În primul caz, personajul este în căutarea propriilor sale forțe ascunse; În al doilea, el este în mod clar instrumentul acestor forțe pe care nu le poate controla în nici un fel[4].

Mai târziu, însă, apare sugestia că operația hermeneutică în sine este cea care dă sens vieții. În nuvela *Mantaua*, una din ultimele tipărite, pare să meargă până într-acolo încât să afirme că succesul operației constă în imposibilitatea descifrării. De îndată ce devine evident că orice mesaj este neconcludent, dacă nu trivial, el încetează de a mai fi un factor de elevație intelectuală și morală pentru cercetător. Matei Călinescu, unul din cei mai sensibili interpreți ai prozei lui Eliade, a oferit recent o lectură mai puțin ambiguă a nuvelei. De fapt, Eliade disprețuia sistemele. În ultimii ani de viață, în ciuda serioaselor probleme de sănătate, a continuat să rămână angajat, cu aceeași unică, nelimitată curiozitate și entuziasm, în preocuparea de o viață: cunoașterea. A declarat deseori că istoria religiilor ar trebui să dea dovadă de mai multă originalitate și a încercat să se mențină la curent cu perspectivele uluitoare deschise de matematica și fizica modernă. Deși a încorporat multe noțiuni științifice în nuvelele sale fantastice, a respins energic interpretarea ce li s-a dat uneori ca fiind o literatură științific-fantastică de un tip special. Dar, de exemplu, ideea de a-l face pe Dayan să se răsucească în spațiu provine din matematica celei de a patra dimensiuni.

„Printr-o minoră sincronie – observă Culianu – ultima carte științifică pe care a citit-o a fost «Infinitul și mintea» (*Infinity and the Mind*), de Rudy Rucker, care se întâmplă să fie cel mai bun autor recent despre a patra dimensiune. Dacă spațiul nostru este într-adevăr suprafața tridimensională a unei hipersfere cvadridimensionale, Mircea Eliade a părăsit limitatul nostru orizont uman, dar nu și existența. Pur și simplu, a fost relocat mai aproape de centru"[5].

Din opera sa menționăm: *Yoga. Essai sur les origines de la mistique indienne*, Paris, 1936; *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949; *Le Chamanisme et les Techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1974; *Le Sacre et le Profane*, Paris, 1956; *De Zamolxis à Genghis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et l'Europe orientale*, Paris, 1970; *Mademoiselle Christina*. Roman traduit du roumain par Claude Levenson, Paris, 1978; *L'Epreuve du*

4 *Ibidem*, p. 141.
5 *Ibidem*, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Roquet, Paris, 1978; *Aspects du mythe*, Paris, 1963; *Le mythe de l'eternel retour*, Paris, 1969; *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1977; *În curte la Dionis. Caietele inorogului*, Paris, 1977; *Fragments d'un journal*, Paris, 1973; *Nopți de Sânziene*, Paris, 1971; *La țigănci și alte povestiri*, București, 1969; *Tinerețe fără bătrânețe*, München, 1978; *Huliganii*, București, 1943; *Maitreyi*, București, 1969; *Nunta în cer*, București, 1969; *Pe strada Mântuleasa. Caietele inorogului*, Paris; *Fragmentarium*, Paris, 1978[6].

Pentru a înțelege evoluția poziției filosofice a lui Mircea Eliade față de umanism[7] (de fapt, față de pluralitatea umanismelor) și implicarea gânditorului în crearea unui nou umanism (numit planetar), cu ajutorul metodei hermeneutice de abordare a culturii simbolice, a celei fenomenologice de prezentare istorică a religiilor și a celei arhetipale de reconstrucție a antropologiei[8], este necesară o analiză a semnificațiilor termenului, o trecere în revistă a multiplelor forme istorice ale umanismului, a poziției filosofiei față de acestea începând din Renaștere și până în secolul nostru, dar și o explicitare a tipurilor de antropologie și hermeneutici la care se face referință.

Clasificările existente ale concepțiilor umaniste în categorii de tipul științific, filologic, ideologic, religios sau arhetipal sau de tip istoric – antic, medieval, renascentist, modern, postmodern –, dar și ideile unor filosofi precum Kant, Scheler, Maritain, Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel, au fost determinante pentru evoluția concepției umaniste la Mircea Eliade.

Itinerarul spiritual a lui Mircea Eliade îl înscrie în categoria filosofilor români atrași de orientările vitaliste și existențialiste, antiintelectualiste și experiențialiste, dar care au păstrat o poziție complementarist-holistă cu raționalismele și umanismele științifice. Eliade își scrie teza de doctorat despre Filosofia Renașterii și umanismul italian sub conducerea lui P.P. Negulescu. O călătorie în Italia îi deschide apetitul pentru gândirea lui Marsilio Ficino și Pico della Mirandola, Machiavelli și Giordano Bruno. Este perioada când

6 *Ibidem*, p. 142.

7 David Cove, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.

8 Ion Goian, Mircea Eliade – *Antropologie și umanism*, în "*Revista de filosofie*", nr. 5-6/1999.

Scanned with OKEN Scanner

umanismul era văzut ca „suprimare a autorității și exaltare a libertății individului uman". Sub influența lui Nae Ionescu, Eliade adaugă drept dimensiune a umanismului recunoașterea creației spirituale neeuropene, iar sub influența lui Sarton, istoric al științei, dimensiunea științifică. După călătoria în India, Eliade va căuta să fondeze un nou umanism mai larg și eliberat de provincialismul european, un „umanism planetar". Umanismul lui Eliade va avea și caracteristici faustice, și prometeice, deci și cognitiviste și vitaliste. Eliade nu acceptă însă sub nici o formă reducționiosmul eurocentrist, încadrându-se într-o matrice stilistică care îi înscrie din România pe Hasdeu, Nae Ionescu, Pârvan, Iorga, Blaga, iar din lumea anilor 30 pe reprezentanții filosofiei vieții și ai nietzscheanismului, ai umanismului târziu – toți premergători ai unei noi paradigme, care se va numi în zilele noastre postmodernistă. „Noul umanism"[9] al lui Eliade, prezent în lucrările sale din anii 60, se construiește pe baza hermeneuticii fenomenelor religioase de toate tipurile și se caracterizează prin idei și concepte cum ar fi: criza culturii occidentale, deschiderea spre culturi exotice și arhaice, spre întâlnirea și confruntarea cu „celălalt", spre proporționarea valorilor de adevăr, frumusețe și bine la același nivel, spre o perspectivă holistă care îmbină știința, arta, religia, filosofia, spre accentuarea pe intuiție alături de rațiune, spre dualismul antropologic. Acest tip de umanism nu mai este nici filologic, nici științific[10], nici religios și nici istoric, ci unul integral planetar, holist, având toate aceste dimensiuni și fiind construit cu instrumente antropologice, hermeneutice, istorico-sintetice. Eliade caută finalitatea restaurării primatului spiritului în esența umanului și crearea unui om nou, căruia experiența arhetipală a originilor să îi confere autenticitate. Adevăratul umanism este cel al echilibrului între identitate și universalitate, cel care nu extinde valorile civilizației occidentale (istorismul, progresivismul) asupra omului în general și nu admite nici o hegemonie culturală, pentru că o consideră antiumanistă.

Împotriva abordării istoriste, Eliade a folosit o metodă proprie, „hermeneutica totală" a credințelor religioase, concepută și bazată pe viziunea filosofică pe baza căreia este necesară trecerea dincolo de semnificațiile conștiente, singurele percepute de *homo religiosus* într-

9 M. Eliade, *Despre un nou umanism*, în "*Vremea*", 268/1932.

10 M. Eliade, *Istoria Științelor și noul umanism*, în "*Cuvântul*" X/1933 nr. 1980.

Scanned with OKEN Scanner

o antropologie profundă, bazată pe pătrunderea în inconştient şi pe psihologia profunzimilor. Aici apare o evidentă trăsătură matriceală comună la Mircea Eliade şi Lucian Blaga în interpretarea culturilor şi a religiilor ca patternuri arhetipale.

Mircea Eliade foloseşte cu dexteritate metoda biografiei spirituale şi a descrierii fenomenologice în elaborarea antropologiei[11] din perspectiva unui umanism planetar[12] şi pe baza metodei hermeneutice, antropologie, fondată pe o paradigmă fenomenologică de interpretare a religiilor opusă celei istoriste sau pozitivist-scientiste.

În opera lui Eliade există abordări filosofice bazate pe ideile lui Husserl, Dilthey, Max Scheler, Brentano, Maritain, Windelband, Rickert, chiar dacă şi psihologia şi antropologia socio-psihologică sunt luate în seamă. Descrierea fenomenologică a religiilor, pe care o practică Mircea Eliade, presupune „redefinirea fenomenului religios" ca fenomen ireductibil la aspectul social, psihologic, antropologic, prin „punerea lui în paranteze" de tip fenomenologic eliberându-l de orice judecată de valoare şi prezentându-l pentru comprehensiune. La Eliade găsim această ridicare de tip heideggerian a metodei hermeneutice[13] la rangul de fundament teoretic al existenţei. Conceptele-ghid propuse pentru structurarea unei concepţii umaniste ireductibile la cele istorice ale modernităţii sunt: cultura, simţul comun, judecata, gustul, în mod evident idei filosofice de factură antipozitivistă.

Paradigma filosofică a postmodernităţii, aşa cum se discută şi se dispută la ora actuală, se regăseşte în unele elemente esenţiale în concepţia lui Eliade. Este vorba despre anti-europocentrism, anti-etnocentrism, anti-istorism, anti-scientism, care sunt înlocuite cu universalismul planetar, egalitatea etnică, evoluţia arhetipală, hermeneutica creatoare, alteritatea şi diferenţa culturală. La Eliade, exiustă încercarea de a împăca o astfel de gândire filosofică cu cea universală, ştiinţifică (nu scientistă) prezentă în cercetările socio-psihologice şi antropologice. O dată cu implicarea în patternul cultural

11 Gilbert Durand, *Eliade on l'anthropologie profonde*, în "#Cahiers de l'herne" 33/1978.

12 Mircea Eliade, *Notes pour une humanisme*, în "*La Nouvelle Revue Francaise*", anul IX 107/1961.

13 Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj, Edit. Dacia, 198.

Scanned with OKEN Scanner

american, el începe să acorde mai multă importanţă dimensiunilor antropologice concrete. Intenţia lui Eliade de a elabora o „antropologie filosofică" a avut aderenţi, dar şi opozanţi. Pornind de la deschiderea orizontului arhaic, apreciază Culianu, Mircea Eliade vizează doar pregătirea terenului pentru o „filosofie a istoriei" care să fundamenteze o „ontologie a umanului" de tip platonician, diferită de cea fatalistă, de evoluţie linear-istorică, a modernităţii. O problemă filosofică esenţială a gândirii lui Eliade este cea a temporalităţii care, în viziunea sa evident filosofică, este concepută ca succesiune a modelelor, nu a evenimentelor, fapt ce-i înscrie ideile alături de cele ale lui Blaga în categoria teoriilor entităţilor istorice: ale noilor umanisme fondate pe o dialectică specială a sacrului şi profanului, care-l statuează pe *homo religiosus* atât în planul raţiunii şi logicii, cât şi în cel al experienţelor ontice şi religioase.

Se evidenţiază coerenţa ideilor filosofice ale lui Eliade pe linia abordării inconştientului uman în legătură cu teoria arhetipurilor lui Jung, dar diferenţiindu-se de ea tocmai prin generalizările de nivel filosofic. Ontologia simbolului religios trimite la existenţa transcendenţei şi, evident, la esenţe în meditaţii filosofice[14].

Există în sinuoasa şi complicata evoluţie a gândirii lui Mircea Eliade[15] soluţii ale acestuia la criza existenţială în care trăieşte omul modern: crearea unei „antropologii generale" (noi am spune o „filosofie a umanului") care să accepte ca o mutaţie ontologică, eternul uman, manifestat matricial şi arhetipal, şi un universalism cultural, rezultat din integrarea diferenţelor. „Aroganţa omului modern, crede Eliade, reprezintă necunoaşterea structurii profunde a fiinţei arhaice, care continuă să existe şi să creeze în el, în ciuda opoziţiei eului raţional şi conştient". „Istoria prezentului devine astăzi pentru prima dată cu adevărat universală, cultura e pe cale să devină planetară" ... „Istoria religiilor[16] poate juca un rol esenţial în acest efort de planetarizare a culturii; ea poate să contribuie la elaborarea unui tip universal de cultură".

14 Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie. Spre o nouă filosofie a religiilor*, Iaşi, Edit. Polirom, 1908.
15 Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1995.
16 Douglas Allen, *M. Eliade et le Phenomene religieuse* (trad. în franceză), Paris Payot, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

6. ION BARBU POET TEXTUALIST ŞI GÂNDITOR POSTMODERNIST

O altă personalitate a culturii române cu aceeaşi matrice de gândire poetică, matematică şi filosofică postmodernă se pare a fi **Ion Barbu**, alias **Dan Barbilian**. Tot în anii 1910, ca şi Blaga, tânărul Barbu începe să se preocupe de matematică, literatură şi metafizică. După licenţa în matematică în ţară, pleacă la Gottingen unde este influenţat de Gauss şi Rieman care încercau inovarea matematicii tradiţionale. Ion Barbu se formează paralel ca matematician şi poet (în 1929, îşi ia doctoratul în matematică şi publică volumul de poezii *Joc secund*). Se declară adept al programului de la Erlangen şi predă matematică la Hamburg, Munster şi Viena, devenind membru al Societăţii de Matematică din Germania. Ţine în acelaşi timp conferinţe despre Rimbaud şi Moreas. În 1958 defineşte „spaţiile Barbilian", aducând o contribuţie originală la dezvoltarea matematicii. A fost numit geometru-poet.

Despre poezie susţine că trebuie să revină la funcţia iniţiatică originară, la oda care exprimă adevăruri superioare. Rădăcinile unei astfel de concepţii le găsim la un Novalis, Coleridge, Eminescu, care văd romantismul ca formă de cunoaştere ce caută adevărul absolut şi imaginea primordială a Universului pentru a le reda în viziuni personale. Plecând de la grecii antici, Barbu propune un tip de „umanism pe care îl numeşte „matematic". El cere revenirea la starea geometrică, care a dat spiritului grec armonia perfectă. Esenţele nu pot fi prinse decât în limbajul elliptic al teoremelor numai astfel se poate păstra intactă starea lirică. Poemele lui Ion Barbu caută adevărul suprem (vezi poezia *Oul dogmatic*). Senzaţia de ermetism apare la receptarea poeziei sale datorită unei concentrări a expresiei de tip matematic, care dă o nouă calitate gaussiană aventurii cunoaşterii, cuplând spiritul matematic cu cel poetic. În viziunea lui Ion Barbu obţinerea imaginii globale a universului printr-o percepţie riguroasă a lumii reprezintă esenţa „noului umanism". În actul matematic al naşterii teoremei apare "*religiozitatea enunţului care vine din fondul arhaic al filosofiei*" şi esoterismul cunoaşterii.

Adevărurile filosofice stau la originea adevărurilor matematice care se revelează profanilor în forme concrete. Teoremele redau esenţe ontologice presupunând ideea de revenire ciclică. Ion Barbu

Scanned with OKEN Scanner

scria: teoremele ne invită să reflectăm asupra caracterului fascinant „religios aproape", al neadevărurilor matematice care redau marele gest etern şi de reîntoarcere.

Poetica devine abstractă prin simboluri pure, iar matematica se poetizează prin valori afective. Ion Barbu consideră că în istoria gândirii Şcoala de la Erlangen cu transcendentalismul său mathematic a produs o cotitură de tipul reformei carteziene.

Adepţii acestei orientări înlocuiesc specializarea îngustă şi tehnicismul cu eclectismul luminat care caută îmbinarea perceptelor normative cu cele epistemologice. Prin teoria grupurilor matematice asimilează doctrine diverse, ilustrând în concepte unitatea şi omogenitatea universului. Aplicată moralei ea produce „noul umanism", numit de Barbu mathematic. Într-un text scris în 1958 şi publicat postum într-o revistă „Secolul XX" din 1964, Barbu expune caracteristicile acestui tip de umanism. El porneşte de la matricea spirituală a Greciei Antice. Reprezentative pentru gândirea greacă sunt, după părerea sa, atât miturile şi arta, cât şi teoremele geometrice, atât opera lui Homer, cât şi cea a lui Euclid. Geometria deschide principalul orizont al culturii greceşti, fiind coordonată principală a percepţiei şi creaţiei grecilor antici.

În coloanele dorice se întrupează transcendenţe geometrice şi ritmuri poetice. Arta şi geometria greacă au acelaşi stil caracterizat de aspiraţia spiritului uman spre integralitate şi esenţialitate. Rigoarea geometrică şi inspiraţia poetică sunt înnăscute omului, umanismul fără aceste dimensiuni nu există. O viziune umanistă globală asupra obiectului nu pot avea decât oamenii dotaţi cu talent mathematic şi poetic. Doar cadenţa universală a simbolurilor matematice seamănă cu pulsaţia versurilor unei poezii. Ion Barbu vede tentaţia spre reformarea poeziei lui Poe şi Rimbaud drept rezultat al spiritului lor mathematic. Tendinţa poetică spre general şi exprimarea esenţialului filosofic reprezintă un fel de suprarealism ce caută structura indivizibilă a lumii. Puritatea matematică influenţează emoţia artistică, ele există cognitiv şi liric deodată. Barbu crede că talentul său matematic l-a ajutat să capteze esenţele. Frumuseţea canonică a teoremei a devenit arhitectura sonoră a poeziei. Elenismul atemporal a făcut din geometrie poarta poeziei. „Cine nu ştie geometrie să nu intre" era scris la uşa oracolului din Delphi. Lumea ideilor în concepţia greacă transmitea oamenilor reminiscenţe în limbaj geometric şi poetic, de unde magia egală a formulelor şi cuvintelor. Geometria şi poezia

Scanned with OKEN Scanner

deopotrivă, relevă Barbu, reprezintă construcţii finaliste care presupun o stare de graţie a creatorului, ele par acte demiurgice ce concurează divinitatea. Esenţa metafizică a lumii nu poate fi surprinsă decât de hieratism geometric şi liric. Poetul reconstruieşte lumea descoperind legile ei ascunse. Revenirea la esenţe poate avea loc în poezia absolutului. Semnul poetic reprezintă un mod de a reprezenta formele probabile de existenţă. De aceea, după părerea lui Ion Barbu, lirismul perpetuează experienţa cunoaşterii la un moment dat. Descoperirile ştiinţifice contemporane au impus probabilitatea şi indeterminarea, relativitatea, ca noi dimensiuni ale universului. Barbu scrie: "Noi suntem contemporanii lui Einstein care îl concurează pe Euclid. În conceperea universurilor abstracte fatal trebuie să facem şi noi concurenţa demiurgului în imaginarea unor lumi probabile"[1]. Sintetismul limbajului poetic trebuie să concureze concentrarea teoremei-un maximum de gândire într-un minimum de formulare cu un maximum de idei. Barbu susţine necesitatea purificării expresiei practice, astfel încât ea să fie atemporală, să se asemene ştiinţei înalte să comunice prin povestire, simbol, concept - idei abstracte, adresându-se direct intelectului.

Ion Barbu încearcă o prezentare teoretică a liniilor expresiei poetice, bazat pe concepţia filosofică expusă mai sus. El consideră poezia un „joc secund", elaborare a esenţelor purificate de nesemnificativ, austeră, cogniţie sublimată precum teorema geometrică şi raţiunea supremă. Ca şi Novalis, Poe, Mallarme, Valery, Ion Barbu consideră că limbajul convenţional trebuie să fie limita spre care trebuie să tindă limbajul poetic, care şi el trebuie să compună „o lume în sine şi pentru sine"[2]. După părerea sa, poezia post-romantică, la fel ca şi evoluţia ştiinţei, abandonează cantitativul şi trece la calitativ. Reforma poetică urmează tendinţele generale ale spiritului care accesează spre structuri formale libere şi închise în acelaşi timp.

Procesul abstracţiei apare la Barbu ca esenţial atât în ştiinţă, *Arta teoremei*, cât şi în poezie, *Joc secund*. El arată că Rimbaud reprezintă în poezie ceea ce reprezintă Galois în matematică, iar Moreas continuă geometria lui Hilbert, întrucât spiritul matematic pătrunde în toate domeniile. După Ion Barbu, matematicile pun în joc puteri sufleteşti

1. Ion Barbu, *Pagini de Proză*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968, p. 39.
2. *Ibidem*, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

nu mult diferite de cele solicitate de poezie şi artă. Transcendenţa riguroasă şi rigoarea transcendentală constituie după Barbu domenii complementare. „Matematicile, la fel cu celelalte activităţi omeneşti, ridică probleme de stil care nu pot fi indiferente filosofilor culturii „. „A vedea în matematică o simplă colecţie de probleme ierarhizate după greutatea lor e o concepţie fragmentară de tehnician[3]. În *Autobiografia omului de ştiinţă*, este fondată ideea comparativist „stilistică." Aştfel cercetarea matematică majoră primeşte o organizare şi orientare învecinate cu aceea a funcţiunii poetice, care, apropiind prin metaforă elemente disjunctive, desfăşoară structura identică a universului sensibil".

O abordare stilistică concretă realizează Barbu referitor la semnificaţia culturală a geometriei la greci. Geometria lui Euclid este considerată ca apolinică, iar poarta prin care poţi aborda lumea greacă – fără de a cărei cunoaştere, după părerea sa, cultura cuiva nu poate fi socotită completă – nu este obligatoriu Homer. Geometria greacă e o poartă mai largă, din care ochiul cuprinde un peisagiu auster, dar esenţial[4]. Comparând demersurile poeţilor cu cele ale savanţilor, Ion Barbu, se apropie de ideea matricelor stilistice prezente în ştiinţă (chiar în matematică), ca şi în artă, susţinută de Blaga, despre care am relatat. Interferenţa între cele două mari personalităţi ale culturii române, evidentă în ce priveşte raportarea lor la domeniile de frunte ale creaţiei umane, matematica- filosofia - poezia, s-a manifestat pe viu în aprecierea pe care o face Barbu poeziei blagiene în *Legenda şi semnul* în poezia lui Blaga, ca purtând o geometrie înaltă şi sfântă şi o spiritualitate filosofică în extaz (Platon, Nietzsche) şi în posibilul răspuns din *Hronicul şi cântecul vârstelor* pe care-l dă Blaga scriind că D. Barbilian a scris la noi cele mai interesante pagini de istoria ştiinţei şi filosofiei. De remarcat ni se pare şi atitudinea antipozitivistă pe care şi L. Blaga şi Ion Barbu o manifestă, deşi sunt apropiaţi spiritului ştiinţific matematic, care fundamentează majoritatea orientărilor neopozitiviste şi analitice formaliste. Concepţia lor este mai degrabă post-analitică, post-romantică, iar despre Ion Barbu se spune că a teoretizat post-modernismul literar, fiind primul textualist în absolut prin anii 1930[5].

3. *Ibidem*, p. 332.
4. *Ibidem*, p. 229.
5. Marin Mincu, *Introduction into Ion Barbu's Poetics*, în „Romanian Review" 1-2/1995.

Scanned with OKEN Scanner

7. VASILE TONOIU
DIALOGISM, POSTMODERNISM
TEORIE ŞI PRACTICĂ

Încercarea pe care şi-a asumat-o Vasile Tonoiu cu privire la o temă precum *Omul dialogal* se înscrie în cea mai modernă, mai bine zis postmodernă arie filosofică. Dar mai mult decât atât, modalitatea de tratare pe care a ales-o autorul îl înscrie între puţinii filosofi români înzestraţi cu capacitatea deosebită şi având îndrăzneala şi talentul unor „distanţări ingenue" de ideologiile moderniste care ţin să justifice „seriozitatea" ocupaţiei de specialist în ştiinţele omului (cuprinzând aici – evident greşit – şi filosofia). „Se va da întâietate, ne anunţă Vasile Tonoiu, dincolo de paradigmele conceptuale şi matricile disciplinare în care se desfăşoară silenţios travaliul ştiinţific cotidian, unor iniţiative singulare de străpungere a canoanelor impuse de autorităţi ştiinţifice cândva productive, respectate aproape religios de epigonii lor... Ne vom orienta cu precădere, spune autorul, spre acele presupoziţii, implicaţii şi străpungeri care sunt mai aproape de comprehensiunea naturală a temei dialogului, cu orizontul ei de experienţă trăită, de aşteptări şi proiecţii"... „Discursurile ştiinţifice vor fi resemnificate printr-o strategie retorică supusă obiectului... Sensurile guvernate de constrângerile gramaticii de origine a acestor discursuri se vor deconstrui şi modela metaforic – oarecum spontan. Ele vor induce oblic semnificaţii holografice chemate să organizate o experienţă încrucişată"[1].

Punerea dialogului în centrul unor demersuri eseistice este specifică orientărilor postmoderne şi mulţi dintre cei care s-au preocupat de astfel de teme de-a lungul timpului sunt consideraţi precursori ai postmodernismului, ca de pildă Bahtin, care scria despre dialog că este o lume privată în care celălalt nu este element într-o maşinărie colectivă ci o fiinţă independentă, o conştiinţă parteneră.

Vasile Tonoiu îşi exprimă bucuria că nu există încă o ştiinţă a dialogului – pe care o numeşte „dialogologie", deşi cu siguranţă

1. Vasile Tonoiu, *Omul Dialogal, Un concept răspântie*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Româneşti, 1995, p. 8-9.

Scanned with OKEN Scanner

știe că avem deja un „dialogism" ca orientare. (Cuvântul „dialogism" apare în titlurile a numeroase cărți ca o orientare actuală de tip postmodern).

Conceptele integrative ale paradigmei postmoderne sunt concepte importante în structura lucrării de față (decentrare, alteritate, textualitate, subiectivitate etc.). Modalitățile de prezentare mozaicată *puzless* a ideilor ne trimit în același spațiu de gândire fără extremele, ipostazierile și fetișizările termenilor adesea întâlnite la postmoderniști.

Cartea de față ia drept titlul *Omul dialogal*, sintagmă propusă, după cum scrie Vasile Tonoiu, de un lingvist neortodox (Hagege). „Tendinței centripete de omogenizare a acestor vizări inițial eterogene, pe care o imprimă unicitatea și unitatea referatului (omul dialogal) i se va opune (în lucrare – n.n.) tendința centrifugă de diferențiere a punerilor în perspectivă care smulg referentul din propoziția aparentă de identitate cu sine dată o dată pentru totdeauna, pentru a-l construi progresiv sub forma unei comunități unor aspecte sau a unor asemănări de familie în sens wittgensteinian"[2]. Autorul va respecta imperativele programului expuse sugestiv și care au aspect postmodern, deși numirea aceasta nu este utilizată. Definirea termenilor se face contextual prin specificări, descrieri și mutații de sens filosofic, literar, teologic. De la Socrate și Platon, la Descartes, Malebranche, Diderot, Spinoza, Goethe, până la Martin Buber și alți contemporani se cercetează relația Eu-Tu în lumea dialogului. Autorul reușește să reziste ispitei „de a trata ceea ce este vag ca și cum ar fi ceva precis și de a-l forța să intre într-o categorie logică exactă" relevând că dialogul nu poate fi apreciat decât în contextul unor condiții istorice, el fiind o valoare doar pentru societățile deschise ca „formă de viață" care respectă diferența.

Capitolele cărții: *Formă directă de comunicare, Omagiu lingvistic ființei „vorbitoare", Plurilingvismul limbajului în acte, Metafora polifoniei, Comprehensiune, traducere, dialog, Sugestii hermeneutice. Un exemplu elementar cu valoare paradigmatică: dialogul referențial, între autism și argumentația rațională complet explicitată, Proiectul unei antropologii relaționale* au toate denumiri dătătoare de informație despre conținutul și modalitățile de prezentare a ideilor privitoare la dialog.

2. *Ibidem*, p. 10

Scanned with OKEN Scanner

Aflăm pe parcursul lucrării despre tipurile de comunicare verbală şi nonverbală, despre semiotica nonlingvistică şi limbajul corpului aşa cum apar ele la Klossovski, J. Fast, A. Jacob, Merleau Ponty; despre reantropologizarea lingivisticii şi deschiderea ei la tema dialogului la Hagege, cel de la care a fost preluată ideea de titlu a cărţii; despre gramatica limbii şi vorbirii şi lingvistica semanticii şi semioticii la Peirce, Morris, Saussure, Benveniste, Searle, Chomsky; despre formele literare ale dialogicului (plurilingvismul), „a încrucişării de suprafeţe textuale" şi a dialogului între scriitori la şcoala rusă (Bahtin); despre metalingvistica şi categoriile gramaticale, relaţia vorbitor – interlocutor, jocuri de limbaj şi filosofia ca „voce în conversaţia mea" la Wittgenstein, Umberto Ecco, Richard Rorty, Francis Jacques; despre raportul traducere – dialog în perspective filosofice precum cele ale lui Steiner, Weber, Granger, Dubarle, Noica şi despre hermeneutica înţeleasă ca teorie a comprehensiunii în interpretarea textualului şi a comunicării dialogale aşa cum apare la Paul Ricoeur; despre relaţia între hermeneutica tradiţiilor şi teoria critică a ideologiilor la Gadamer şi Habermas. Se realizează apoi o lectură secundă paralelă a lui Hegel şi Husserl din lucrările lor *Fenomenologia spiritului* şi *Modalităţile carteziene* pentru a se aduce în atenţie relaţia „eu – altul". Dacă mai adăugăm comentariile şi referirile la Gonseth, Bachelard, Girard, Bouveressne, Foucault, Popper, Strawson, Puşcariu, Eliade, Cioran, putem spune că deşi se anunţase evitarea unor perspective de erudiţie şi exactitate în tratarea temei găsim în cartea *Omul dialogal* o mare bogăţie de teorii şi idei, mai ales din secţiunile fenomenologică, hermeneutică, postmodernă ale filosofiei, cu pertinente trimiteri la personalităţi dintre cele mai discutate în actualitate. Vasile Tonoiu poartă un autentic dialog cu toţi aceştia, din care va rezulta concepţia sa proprie despre dialog ca valoare esenţial deschisă: „Dialogul cheamă dialogul şi este ca şi limbajul mai mult decât atât". Există forme de dialog la nivelul entităţilor colective, dialog cu trecutul, dialog cu maşinile (roboţi şi calculatoare), dialog cu natura. În toate aceste forme este vorba de exprimări metaforice despre aspecte ale dialogului propriu zis „reciprocitarea, recunoaşterea celuilalt şi efortul de a-l percepe în aleritatea lui, îmblânzirea primedjiei potenţiale pe care o închid unul pentru altul cei ce-şi sunt şi rămân străini, ascultarea înţelegătoare, capacitatea de a

Scanned with OKEN Scanner

oferi şi a primi, punerea la încercare a identităţilor de sine – toate opunându-se monologului autorilor care nu îngăduie replica“ [3]. În capitolul 8, pe baza ideilor lui F. Jacques este definit dialogul referenţial ca un gen aparte de discuţie care comportă două dimensiuni: existenţa şi unicitatea referentului.

Dialogul referenţial, analizat tehnic şi filosofic în această carte, ca exemplu paradigmatic al dialogizării, este abordat în perspectivă gramatical-sintatică, logic-semantică şi pragmatic-socială. Se vorbeşte şi despre „antidialog“ şi „jocurile de limbaj“, pentru a face mai sugestive situaţiile de transgresiune a condiţiilor pragmatico-dialogice care aduc în atenţie contextualizarea şi chiar excomunicarea. Tipologia dialogului prezentată în lucrare ne trimite la confruntarea verbală, pseudologia (dispută şi controversă) şi la convorbirea dialectică (convenţie şi schimb de vedere), dialogul fiind considerat schimbul de vederi teoretice, iar deliberarea-schimbul de păreri în interes practic. Dimensiunea semantică a dialogului trimite la dezbatere, iar cea referenţială la confruntare. Dialogul mai are şi o funcţie euristică puternică. Formele, funcţiile şi elementele, contextualizarea şi finalitatea dialogului sunt pe larg analizate de epistemologie, de filosofia limbajului şi de lingvistică. Descoperirea în carte a unora dintre cele mai actuale concepţii şi noţiuni din acest areal, mai puţin cunoscut la noi, aduce un beneficiu special cititorului interesat de comunicare şi limbaj. Conceptul de dialog apare drept punct ce leagă filosofia limbajului, de filosofia psihologiei şi filosofia comunicării. Referitor la funcţiile limbajului sunt prezentate psihologia genetică a lui J. Piaget şi logica afectivă a lui Ribot şi semnificaţia lor în modelul comunicării.

În capitolul 10 se conturează pe baza întreprinderii filosofice pragmatice din lucrarea *Dialogicile*, a lui F. Jacques, un proiect de antropologie relaţională care are drept fundal omul dialogal. Vasile Tonoiu consecvent programului său „de a nu păcătui prin exces de ambiţie“ în făurirea unei scheme globale şi de a nu se lăsa ispitit de „scolastica nerăbdării conceptului“ a ales să situeze la încheierea lucrării această „schiţă cu incontestabile virtuţii de inteligibilitate global – reantropologizatoare pentru a nu se instala abrupt şi oarecum gratuit în finalul cercetărilor, fără plăcerea

3. *Ibidem*, p. 357.

Scanned with OKEN Scanner

oferită de „urcușul lent și ocolit din capitolele parcurse". Tipic pentru modalitățile de expunere ale autorului, care s-au dovedit de mare folos pentru înțelegerea textului este faptul că evoluția ideilor proprii de bazează pe „priveliști parțiale asupra obiectului", deschise de gânditori diferiți, specialiști în domeniu. Expunerea largă și plină de atenție a concepțiilor care fac referire la o temă anume, fără încercări de a „împrumuta" ideile sau a le denatura, cum găsim la mulți scriitori de filosofie, o considerăm una din meritele principale ale cărților lui Vasile Tonoiu. El nu încearcă să se elibereze de jocurile de limbaj ale celorlalți printr-un așa zis „metajoc" pretins „neutru și a toate fondator", ci reușește să folosească evidențele, condiționările, certitudinile și precaritățile dialogului cu ceilalți în demersul său propriu. În cazul de față F. Jacques este cel care fundamentează o concepție nouă, antropologia despre subiectivitate și persoană înțelese dialogic și diferențial, în perspectiva triadică *eu-tu-el,* unde se combină dimensiunile semantice cu cele pragmatic comunicaționale. Sunt prezente și alte concepții pentru comparație în vederea stabilirii *acestui* model antropologic comunicațional. Este vorba de Jakobson, Grice, Shannon, Weawer, Buber, Benveniste, Husserl, Dewey, Levinas, Hagege, Hintikka, Foucalt. Toți contribuie la edificarea unei noi paradigme în ontologia umanului fondată pe raportul eului cu altul și cu lumea. Într-o lucrare recentă intitulată *The Postmodern Challenge* (1999) există un articol *Fetișismul dialogului în discursul postmodern*, care se referă la unul dintre autorii frecvent citați în cartea *Omul dialogal* și anume Mihail Bahtin. Datorită conceptelor cheie ale lucrărilor acestuia (dialogicul, polifonia, heteroglossia și carnavalescul), Bahtin este considerat un „profet" al postmodernității. Dialogismului său a fost adoptat la Paris, New-York și Oxford, se scrie în articol. Vasile Tonoiu folosește concepția lui Bahtin ca unul dintre pilonii pe care se poate construi o eseistică despre omul dialogal.

Autorul român se înscrie categoric printre reprezentanții noilor orientări antireducționiste, post-analitice, antireprezentaționalist care realizează „cotitura" lingvistică și socio-psihologică în filosofie. Vasile Tonoiu este unul dintre puținii filosofi români contemporani care a îndrăznit să pătrundă în „zona de mare mister" a schimbărilor de paradigme punând sub semnul întrebării modernitatea cu universalismul și reprezentanționalismul ei. El este urmașul liniei principale de filosofi români (Rădulescu-Motru,

Scanned with OKEN Scanner

Ion Petrovici, Blaga, Noica, Cioran, Eliade) care au adoptat o perspectivă holistă şi au inovat în aria problematicii dificile a relaţiei conştient-inconştient, logic-psihologic, fapt-valoare, ştiinţă-religie, raţional-emoţional, mental-fizic. Se poate spune că gândirea sa este dialogală, el crede în faptul că dialogul poate aduce o soluţie pentru criza cognitivă, etică şi politică a autoritarismului. Îl putem înscrie în noua orientare epistemologică care înlocuieşte obiectivismul, scientismul, absolutismul, cu solidaritatea, autenticitatea şi pluralitatea. El face evident parte din familia gânditorilor contemporani de felul lui Gadamer care a creat o hermeneutică şi vorbeşte despre dialogul emancipator; a lui Habermas care crede că orice conversaţie are un *telos* şi implică înţelegerea şi comunicarea; a lui Anthony Giddens care a fundamentat „democraţia dialogică"; a lui James Clifford care face din dialog o bază pentru desfiinţarea imperialismului, europocentrismului şi a autorităţii etnografice unice.

Mesajele antropologiei culturale exemplificate cu idei ale lui Eliade, Delumeau, Devereux se îndreaptă spre ideea că în cercetarea „modurile de a fi în lume cele mai diferite" se poate produce „trezirea omului din dulcele somn local pentru a-l egala cu diferenţa şi cu talia speciei întregi şi a-i suscita regenerarea şi creativitatea"[4]. Etnologia poate duce la „un act de decentrare, la transgresarea unui orizont monocultural şi la mişcarea necesară între identic şi diferit. Deşi nu aderă explicit la idealurile orientării feministe, în ceea ce priveşte epistemologia postmodernă a acestei direcţii este evident că lucrarea de faţă o împărtăşeşte prin critica monologismului, a limbajului autoritar şi a cunoaşterii liniare, a negării oricărei alterităţi şi aderarea la dialogismul polifonic şi intertextual de tip Lacan şi Kristeva.

Vasile Tonoiu relevă că „o recentrare pe fiinţa omului dialogal poate induce un dezgheţ al structurilor abstracte reificate, aparent autogeneratoare şi autoreferenţiale, o rezistenţă la „inflaţia formalizatoare" de care vorbea Hagege în legătură cu lingvistica, sau la „exactitatea goală" lipsită de înţeles şi adevăr pe care o ceartă la noi, Noica"[5]. El adaugă, despre aşa zisele ştiinţe ale naturii, „ştiinţele cele mai austere şi dezantropomorfizante,

4. Ibidem, p. 358.
5. Ibidem, p. 361.

Scanned with OKEN Scanner

aparent cele mai „monologice" că se vor sufoca dacă persevereză indefinit în voința de a se rupe de tot ce provine de la comprehensiunea intuitivă, de la limbajele naturale sau colocviale ale comunicării și înțelegerii trăite ca firești și spontane, de la multitudinea de voci care compun conversația culturală mai veche sau mai nouă. După părerea sa este un semn de maturitate epistemologică și umană dispoziția activă de a nu refuza lumea cea mai familiară în care evoluează ființele vii și omul însuși cu științele lui cu tot – lumea pe care o locuim și o conversăm". Îl recunoaștem aici pe filosoful științei care împotriva tuturor prejudecăților și închistărilor comunității sale științifice (și nu sunt puține) a scris printre primii despre existența filosofiei fractaliste și a științei fondată pe patternuri postmoderne (vezi „Revista de filosofie", nr. 5-6/1999); pe academicianul filosof care fără a renunța la exigențele de „rigoare conceptuală și de radicalitate reflexivă", deplin satisfăcute de cartea sa *Omul dialogal*, se dovedește o voce distinctă în ansamblul dialogului cultural românesc cerând filosofiei să se arate „sub o figură mai prietenos umană ocolind calea nihilismului – care pustiește, a epatării cinic-spectaculare, a solilocviului cețos și incomprehensibil, lăsând să cadă masca ipocrită și trufașă a unei Rațiuni universale absolute"[6] și aderând la „misterul și unicitatea dialogului care este una cu misterul și unicitatea ființei omenești hărăzite să le asume, să le lumineze, să le sporească..."[7]. Pentru Vasile Tonoiu filosofia reprezintă o întreprindere esențial comunicativă, pe care stilul său original de a-și scrie cărțile o servește din plin.

8. ABORDĂRI ACTUALE ALE POSTMODERNISMULUI FILOSOFIC ÎN ROMÂNIA

„Revista de filosofie" după 1999 s-a ocupat cu mare interes de pozițiile postmoderniste și ecoul lor în filosofie.

De remarcat sunt grupajele de filosofia științei, a mentalului, de fenomenologie și postmodernism care au cuprins articolele semnate de personalități de peste hotare cum ar fi: Paul Janssen,

6. Ibidem, p. 364.
7. Ibidem, p. 365.

Scanned with OKEN Scanner

Joseph Simon, Wilhelm Baumgartner, Bernhard Waldenfels (Germania), Ted Honderich, Mary B. Hesse, P. M. S. Hacker, Rom Harré, David H. Mellor (Anglia), Helen E. Longino, Ernan McMullin, Ramsey Eric Ramsey, Patricia Churchland, David Rosenthal, John Searle, Calvin O. Schrag, Barry Smith (S.U.A.), Jocelyn Benoist (Franța), Markus V. Peschl (Austria), Gilbert Larochelle (Canada), J. M. Havel (Cehia), Lilia Gurova (Bulgaria), Laszlo Ropolyi (Ungaria).

Iată câteva titluri din grupajele de filosofia științei, a mentalului și postmodernismului[1]. În 2000: Dima Teodor, Calistru Elena, *Elemente euristice în metodologia științifică*; Drăgănescu Mihai, *Conștiința, frontieră a științei, frontieră a omenirii*; Flonta Mircea, *Teoria cunoașterii științifice. O privire de ansamblu asupra orientărilor și dominantelor tematice*; Honderich Ted, *Teoria unității corporal-mental, neuro-știința și fizica cuantică*; Longino E. Helen, *Polemica științifică și imaginea publică a științei*; McMullin Ernan, *Filosofia științei 1950-2000. Despărțirea drumurilor*; Constandache G. George, *Științele cognitive redescoperă filosofia*; Grama Sebastian, *Două crize ale metafizicii*; Hesse B. Mary, *Cum să fi postmodern fără a fi feminist*; Larochelle Gilbert, *Postmodernimul filosofic. De la Kant la Foucault: Ce rămâne din dreptul de autor?*; Trăușan-Matu Ștefan, *Ontologie și hermeneutică în știința calculatoarelor*. În 2001 apar: Angela Botez, *Wittgenstein și filosofia britanică*; Mircea Flonta, *Ludwig Wittgenstein și philosophia perennis*; Lilia Gurova, *O perspectivă piagetiană asupra categorizării*; P.M.S. Hacker, *Conștiință intranzitivă și conștiință tranzitivă*; Rom Harré, *I. A și caracterul normativ al cogniției*; Ivan M. Havel, *Domenii cauzale și raționalitate emergentă*; Markus V. Peschl, *Despre obiectul și metoda științei cogniției*; Bogdan-Mihai Popescu, *Limbajul și natura umană. Reflecții actuale pe marginea dezbaterii Chomsky vs. Piaget - o analiză critică;* Șerban A. Popescu, Răzvan A. Nestor, *Individuarea conceptelor și covariația nomică*; Laszlo Ropolyi, *Ce înseamnă „a gândi despre" - Câteva idei preliminare;* Dalia Terheșiu, *Conexionismul și limitele autonomiei sale*; Gabriel Vacariu, *Reprezentări și concepte*; Mihai

1. Grupaje: „Postmodernism" în „*Revista de filosofie*" 1-2/2000, 3-4/2002, 5-6/2003, 5-6/2004, 1-2/2005.

Scanned with OKEN Scanner

Vacariu, *Ontologie și explicație în paradigma conexionistă.* În 2002 apar: Mihai Drăgănescu, *Cunoașterea în secolul XXI*; Gh. Novac, *Două specii de praxiologie*; Teodor Vidam, *Cunoașterea și pluralismul etic actual*; Marcel Bodea, *Premise ale simetriei explicație - predicile în fizica clasică*; Bogdan Diaconu, *Realismul matematic, pattern-nri argumentative*; Calvin O. Schrag, *Recuperarea subiectului fenomenologic. În dialog cu Derrida, Ricoeur, Levinas*; Angela Botez, *Bertrand Russell - enciclopedist englez în secolul al XX-lea*; Mircea Flonta, *Russell și Wittgenstein: apropiere și despărțire*; Sorin Costreie, *Bertrand Russell și teoria conceptelor denotative*; Dan Robert Bisa, *Este viabilă soluția pe care o propune Derek Parfit pentru problema identității personale?*; Laurențiu Staicu, *Identitate personală*; Mircea Flonta, *Colaborare sau ieșire din scenă? Situația dilematică a elitelor în regimuri dictatoriale ilustrată de cazul Heisenberg*; Cristina V. Niculescu, *Sinergia de competențe prin Internet. O viziune holistă*; Bogdan M. Popescu, *Cele două fețe ale conștiinței*; Maria Cornelia Bârliba, *Imaginea istorică a ingineriei: o paradigmă a puterii comunicative*; Viorel Miulescu, *Interculturalitate și comunicare. A treia cultură.*

În 2003 apar: David M. Rosenthal, *Explicarea conștiinței*; Angela Botez, *Filosofi români despre conștiință*; Ion Tănăsescu, *Intenționalitate la Brentano*; Claudiu Baciu, *Experiență fenomenologică și conținut a priori la Max Scheler*; Maria Cornelia Bârliba, *Maieutica metaforei cognitiviste*; Adrian Niță, *Teoria naturalistă a conștiinței*; Bogdan M. Popescu, *Teme clasice în dezbaterea despre minte și conștiință*; Cristina V. Niculescu, *Rolul neurobiologiei în explicarea conștiinței - viziunea Patriciei Churchland*; Eduard Barbu, *Argumentul camerei chinezești*; Vasile Tonoiu, *Identitate - ipseitate - alteritate la Ricoeur*; Gheorghe Clitan, *Postmodernismul și abordarea metafilosofică a culturii*; Mihaela Mihăilaș, *Jorge Luis Borges și parabola filosofică*; Angela Botez, *Intre modernitate și postmodernitate. Perspective actuale în filosofia de tip continental (Derrida, Rorty, Vattimo, De Man)*; Kate Fullborg (Anglia), *Borges și etica labirintului*; Sebastian Grama, *Diacrize, Literatură și filosofie*; Ion Alexandru Tofan, *Obstacolele receptivității*; Constantin Teleanu, *Discurs și practici de limbaj în filosofia hermenetică*; Viorel Zaicu, *Liberalismul postmodern în viziunea lui Rorty și Fukuyama.* La

Scanned with OKEN Scanner

rubrica *Convorbiri cu personalităţi ale lumii filosofice contemporane* au fost prezentate interviuri cu Mary Hesse (Cambridge), Peter M. Simons (Leeds), Rudolf Haller (Graz), Wilhelm Baumgartner, toţi specialişti în domeniile amintite.

În 2004 apar: Ciocan Cristian, *Fenomenologia dispoziţiilor afective. Heidegger despre plictis*: Cuevas José P. Brickle, *Heidegger şi Ortega Y Gasset despre gândire şi limbă;* Levin David Michael, *Hermeneutica în calitate de gest: o reflecţie pe tema studiului lui Heidegger Logos (Heraclcleitos B50);* Schubert Rainer, *Problema cunoaşterii în Fiinţă şi Timp* de Martin Heidegger; Vetter Helmuth *Heidegger în contextul filosofiei dialogului – o privire asupra lui Eberhardt Grisebach;* Vianu Ştefan, *„Ceea ce ne poate salva"! (Heidegger şi Patocka)*; Volpi Franco, *Sursele problemei fiinţei la tânărul Heidegger: Franz Bretano şi Carl Braig.*

În 2005 apar: Kristine McKenna, *Cele trei vârste ale lui Derrida. Un interviu cu părintele deconstructivismului;* Angela Botez, *Calea lui Derrida de la Socrate şi Platon la Freud şi Heidegger;* Teodora Pavel, *Moarte la Nisa – sfâşieri;* Victor Popescu, *Problema idealităţilor logico-matematice în lecturile „fenomenologice" ale lui Derrida*; Petru Vaida, *Conceptul de „gen uman" în filosofia ultimului Lukacs;* Ionuţ Iosac, *Wittgenstein despre terapia lingvistică a filosofiei;* Angela Banciu, *Filosofia istoriei la Voltaire*; Adrian Niţă, *Libertate şi intenţionalitate la Merleau-Ponty*; Emilia Irina Strat, *Hermeneutica analogică la Mauricio Beuchot Puente;* Anca Dumitru, *Statutul percepţiei în fenomenologia heideggeriană*; Nela Mircică, *Semnificaţia intenţionalităţii în fenomenologia franceză*; Petre Mareş, *Conceptul de fenomen în Fiinţa şi Neantul.*

La *Opinii despre cărţi* au fost prinse în obiectiv lucrări semnificative aparţinând (în ordinea apariţiei lor în revistă) lui M. Maliţa, M. Ţurlea, Angela Botez, S. Stoica, Al. Surdu, Gh. Vlăduţescu, Al. Boboc, V. Tonoiu, Petru loan, M. Flonta. Urmând tradiţia „Revistei de filosofie", seria 1923 - şi modelul unor reviste actuale au fost publicate numeroase recenzii la cărţi - peste 70 din 1999. Au fost recenzate la *Repere Bibliografice* şi cărţi ale unor autori străini precum: R. T. Allen, D. Dumont, M. D. Evans, O. Flanagan, I. Herbrechter, Ted Honderich, R. E. Ramsey, C.O. Schrag, J. R. Shook, Fabrice Pataut, M. Veto, R. Amoroso, D. Chalmers, Christian Guthleben, John Sallis, H.

Scanned with OKEN Scanner

Vetter, Bo Strat, Nina Witosyek, Patricia Smith Churchland, Slavoj Zizek ş.a., care au scris despre mental şi postmodernism.

Merită să amintim o autentică literatură postmodernă a zilelor noastre, tradusă în limba română, dincolo de clasicii Marquez, Borges, Eco, cea scrisă de Arturo Pérez Reverte, David Lodge, Dan Brown, Paulo Coelho în cărţile: *Tabloul flamand, Gânduri ascunse şi Schimb de dame, Codul lui Da Vinci.* Şi nu putem uita de *Plato-Not Prozac. Aplying Eternal Wisdom to Everyday Problems*, de Lou Marinoff.

„Omul dialogal" postmodern despre care am vorbit se întruchipează real în numeroasele interviuri şi discuţii prezente în lucrări precum *Positions* (discuţii între Derrida şi H. Ronse, Julia Kristeva, J.L. Houdebine, Guy Scarpetta, *Obiecte singulare*, convorbiri între J. Baudrillard (filosof) şi Jean Nouvel (arhitect), *Ethique et infini* (discuţii între Levinas şi P. Nemo). Ceea ce ni se pare remarcabil este nesforţata includere a românilor în aria dialogului începând cu cartea pe drept cuvânt la nivelul celor ale lui Derrida, Levinas, Eco, *Şapte zile gânditoare*, scrisă de Vasile Tonoiu şi care de mirare este că nu a stârnit până acum interesul ce-l merita fiind chintesenţă de idei în confruntare, cum chiar subtitlul său o spune „pro, anti-, ante, meta- şi postfilosofice", continuând cu interviurile lui Marin Mincu, Ruxandra Cesereanu, Angela Botez, Victor Botez luate unui Vattimo, Rorty, Mary Hesse, Norris, Schrag, Levin, Ramsey şi alţii, cu lucrările scrise şi mesele rotunde, simpozioanele organizate de filosofi şi literaţi postmoderni: Mircea Martin, Sorin Alexandrescu, Aurel Codoban, Ion Bogdan Lefter, Mihaela Miroiu, Sebastian Grama, Constantin Teleanu, Cristian Iftode, Ana Maria Datcu, Mona Mamulea, Cornel Vâlcu, Corin Braga, Sanda Cordos, Anca Haţiegan, Ovidiu Mircean, Vlad Roman, Nicolae Turcan despre care s-a publicat în „Revista de filosofie", „Euresis", „Steaua" [1].

Ţinem să menţionăm în acest sens o parte din sumarul lucrării *Şapte zile gânditoare*[2] în care are loc un dialog de tip platonician, dar şi postmodern între următoarele personaje: Autor (A) Narator (N),

1. *Postmodernitatea un pod cu trei capete*, dezbatere în „Steaua" 7-8/2005.

2. Vasile Tonoiu, *Şapte zile gânditoare*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2002.

Scanned with OKEN Scanner

Relativistul ironic (RI), Metafizicianul raţionalist şi realist (MRR), Gazetarul (G), Rezonerul (R) Străinul (S) şi două metapersonaje: Metanaratorul (MN), Metaautorul (MA). Este vorba de prima parte:

Ziua întâi Zi de încălzire, de tatonări şi acomodări reciproce, de primă punere în scenă a temelor dezbaterii. – Joc de limbaj contingent. – Muţenie a Naturii? – Natură ultimă a Sinelui? – Holism pragmatic/teoretizare. – Început de dispută în jurul cărţii lui R. Rorty „Contingenţă, ironie şi solidaritate". – Noutate metaforică şi literalitate. – Filosof ironist şi metafizicianul. – Vocabular final. Şi apoi de ultimul capitol *Ziua a şaptea (Partea a doua)*: Originalitatea ştiinţei moderne a naturii în vederile lui Heidegger. – Derrida: ambiguităţi şi ambivalenţe ale ideii de deconstrucţie – Textualitate, inserţie metatextuală, circularitate în construcţia discursului filosofic tradiţional. – Hiperjuridismul paradigmei kantiene a filosofului. – Alternativa hegemonie/moarte a filosofiei. – „Nonfilosofia" aşa cum o proiectează François Lavelle. – Figura „paroxistului indiferent" (Jean Baudrillard). – Gândire unică/gândire universală. – Inteligenţă computaţională, gândire dialectică (reflexivă), gândire radicală. – Raţionalitate transversală (Calvin O. Schrag). – Discursurile lui N şi A. – Promisiunea unui nou simpozion.

În afară de această lucrare şi *Omul dialogal* despre care am vorbit pe larg, VASILE TONOIU a mai publicat pe aceeaşi temă, cărţile: *În căutarea unei paradigme a complexităţii* (1997), *Dialog filosofic şi filosofia dialogului* (1997), *Reverii lucide şi aporii lucide. Meditaţii şi cugetări* (1998), *Măşti şi oglinzi* (2003), *Despre diferenţe, alteritate şi dialog intercultural* (2005).

De postmodernitate şi postmodernism s-au ocupat şi alţi filosofi români.

Preocupările academicianului ALEXANDRU BOBOC[3] pentru Hegel, Husserl, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, N. Hartmann se desfăşoară de multă vreme în paralel cu elaborarea unor lucrări fundamentale despre Kant, Descartes, Carnap, neopozitivism, cele două linii actuale ale modernităţii şi postmodernităţii fiind prezente în cărţile şi cursurile unuia dintre principalii specialişti români în filosofia modernă şi contemporană.

3. Al. Boboc, *Nietzsche între elenism şi modernitate*, Cluj Napoca, Editura Grimta, 2003.

Scanned with OKEN Scanner

De remarcat mi se pare a fi calitatea profesorului pe care o cunosc studenţii săi de ieri şi de azi, de a avea un mare interes pentru noutăţile şi confruntările istoriei filosofiei, pe care a reuşit să le abordeze ştiinţific, dar şi să le prezinte didactic.

Cartea despre Nietzsche, a profesorului A. Boboc începe cu o binevenită caracterizare a „filosofului reevaluărilor" pe baza celor scrise chiar de gânditorul german, cu trimitere la mutaţia pe care acesta o anunţă în istoria gândirii filozofice „Una sunt eu, alta scrierile mele, scrie Nietzsche, înainte de a vorbi despre ele, voi atinge aici chestiunea privind înţelegerea sau neînţelegerea acestora. Procedez astfel, cât se poate de detaşat, aşa cum se cuvine: căci timpul acestei întrebări nu a sosit încă. Nici mie însumi nu mi-a sosit încă timpul. Unii sunt născuţi postum. Cândva va fi nevoie de instituţii în care să se instruiască aşa cum înţeleg eu să trăiesc şi să instruiesc".

Alexandru Boboc notează: „Dacă adăugăm la aceasta şi cele spuse de Nietzsche despre inteligibilitate, atunci dificultăţile interpretării sporesc, făcând tot mai necesară o lectură hermeneutică în urma căreia orizonturile înţelegerii lui Nietzsche par a se contura mai precis: „Atunci când cineva scrie, el vrea nu numai să fie înţeles, ci, în aceeaşi măsură şi să nu fie înţeles. Dacă cineva găseşte că o carte este inteligibilă, aceasta nu este nicidecum o obiecţie împotriva cărţii: poate că aceasta ţinea de intenţia autorului ei – care nu voia să fie înţeles de un oarecare". Atunci când vrea să se comunice, fiecare spirit elevat şi cu gust îşi alege şi auditorii, iar întrucât şi alege, el se baricadează faţă de „ceilalţi". Aici îşi au originea toate regulile subtile ale unui stil. Noi credem că astfel de afirmaţii au prefaţat stilul nou al postmodernităţii.

Cartea lui Alexandru Boboc abordează teme precum: Ce înseamnă filozofia nihilistă a lui Nietzsche, revizuirile valorilor moderniste, negarea progresului liniar şi a raţionalităţii unice, a democraţiei umaniste şi a credinţei creştine, a spiritului apolinic care au născut filistinismul burghez, reevaluarea crizei occidentului în opera lui Nietzsche şi depăşirea ei prin extaz dionisiac, individualism, voinţă de putere şi trăire artistică şi morală. Schimbarea relaţiei adevăr-creaţie, gândire-trăire este analizată în lucrare cu referire la temele nietzscheene de bază: „veşnica reîntoarcere", „sentimentul metafizic al vieţii" care produce arta, motivul destinului şi al eternităţii, rolul muzicii în viaţa omului.

Vom aminti aici şi faptul că unul dintre principalii noştri epistemologi, Mircea Flonta, a scris prefaţa la traducerea unor lucrări

Scanned with OKEN Scanner

fundamentale postmoderne, iar cel mai mare opozant al postmodernității principiale, cunoscutul logician Al. Surdu folosește metoda postmodernă în cărțile sale. Orientarea este evident una care duce la deschideri ale filosofiei spre literatură și putem spune că au fost întâlniri semnificative la simpozioane și în „Revista de filosofie" cu literați preocupați de filosofie în zona postmodernă: Marin Mincu, Mircea Martin, Radu G. Țeposu, Mircea Cărtărescu, I. Bogdan Lefter.

Ne vom referi aici, dintre filosofi, și la Aurel Codoban, Vasile Macoviciuc, Vasile Morar, Ion Goian, persoane pe care eu le consider de orientare post analitică[4].

AUREL CODOBAN (n. 1948), doctor în filosofic (1984), este șeful Departamentului de Filosofie al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Laureat al Premiului Național pentru Eseu acordat de SLAST (1983), a beneficiat de diferite burse și stagii de studiu în străinătate (Franța, Germania). A lucrat ca redactor-șef la *Fiat-Justiția* (1995) și *Echinox* (1983-1990). Din 1995 este director al colecției „Homo religiosus" la Cluj-Napoca, Editura Dacia. Este autorul volumelor: *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică* (2000); *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor* (1998), *Introducere în filosofie* (1995); *Filosofia ca gen literar* (1992); *Structura semiologică a structuralismului* (1984); *Repere și prefigurări* (1982). A publicat numeroase studii în volume colective, dintre care enumerăm: *Dialecticitate și ontologie*, în „Eseuri în onoarea lui Mihail Sora", (1997); *Un Blaga ignorat: filosoful religiei*, în „Eonul Blaga. Întâiul veac" (1997); *Timpul sacru și problema ontologică a răului*, în „Timp și melancolie", (1996); *„Matrice stilistică" și „structură semantică"*, în „Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga" (1996); *L'etre et le sacre*, în „Dialogues sur l'etre", (1995), precum și studii, articole și cronici în periodice culturale: *Le plaisir produit par l'art: l'Eros psychanalitique et la polysemie*, în „Cahiers roumains d'etudes litteraire", nr. 1/1982; *„Matrice stylistique" et „structure semantique"*, în „Revue Roumaine de Philosophie" , nr. 3-4/1985; *Blaga și Eliade - itinerarii echivalente spre misterul unic al lumii*, în „Steaua", nr. 3/1988 etc.

4. Vezi Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei, 2005.

Scanned with OKEN Scanner

Considerând că astăzi „Textul este Lumea și sensul metaforei este că lucrurile, forțele au numai consistență de semne, este adevărat că logosul care fixează norma inteligibilității lumii noastre s-a întors din nou la semne, dar se joacă cu semnificații". Aurel Codoban se referă în cartea sa din 2000 la: *Semiologie-Situs-ul epistemic al semiologiei; Principiul arbitrarietății semnului lingvistic, Consecințe filosofice ale principiului arbitrarietății semnului lingvistic, Sursele lingvistice ale semiologiilor structuraliste; Semnul și sistemele semnificante; Tehnici și procedee ale lecturii semiologice; Semn și epistemă: o semiologie a cunoașterii; Hermeneutică: Situs-ul epistemic al hermeneuticii; Principii, concepte și reguli ale hermeneuticii; Etapa filologico-retorică a hermeneuticii; Variante ale hermeneuticii filologico-retorice și contrafigura ei, hermetismul; Etapa psihologico-istorică a hermeneuticii (Schleiermacher, Dilthey); Contrafigura hermeneuticii psihologico-istorice: hermeneuticile negative ale „maeștilor bănuielii „; Etapa filosofică a hermeneuticii: Heidegger; Etapa filosofică a hermeneuticii: Gadamer, Deconstrucție, „hermeneutică slabă" și pragmatică discursivă.* Referirile sale la Eliade, Blaga, la Derrida, Roland Barthes, Vattimo îl înscriu pe Aurel Codoban între filosofii români non-conformiști de mare valoare.

VASILE MACOVICIUC - conferențiar universitar la Academia de Studii Economice București, doctor în filosofie (1987) cu teza *L'éstetique de Mikel Dufrenne et l'ontologie de l'humain.* Colaborator la volumul *Ontologia umanului* (1989); cursul *Filosofie contemporană* la Universitatea „Dimitrie Cantemir", (1991, 1993). A publicat volumul *Tratat despre fericire*, E.D.P., 1995, *Inițiere în filosofia contemporană* (2000), precum și studii, eseuri, recenzii, articole în „Revista de filosofie", „Contemporanul", „Luceafărul", „Viitorul românesc", „Zig-zag", „Alternative", „Națiunea" etc. A scris volume de versuri: *Versuri pentru caii sălbatici* (1994), *Raft cu insomnii* (1995).

Vasile Macoviciuc își începe lucrarea sa fundamentală *Inițiere în filosofia contemporană* cu un citat din cunoscutul filosof postmodernist Gilles Delleuze: „Filosofia nu este o Putere. Religiile, statele, capitalismul, știința, dreptul, opinia, televiziunea sunt puteri, dar nu și filosofia. Filosofia poate să aibă mari bătălii interne (idealism - realism etc.), dar acestea sunt bătălii în glumă. Nefiind o putere, filosofia nu poate angaja bătălia cu puterile, ea conduce în schimb un război fără bătălie, o gherilă contra lor. Și nu poate vorbi cu ele, nu are nimic să le spună, nimic să le comunice, și conduce doar convorbiri. Cum puterile

Scanned with OKEN Scanner

nu se mulţumesc să fie exterioare, ci, de asemenea, trec în fiecare din noi. fiecare din noi se găseşte necontenit în convorbiri şi în gherilă cu el însuşi, graţie filosofiei".

În Postfaţa lucrării, Gheorghe Vlăduţescu îl caracterizează pe autor cu următoarele binevenite cuvinte: „Asumându-şi riscuri multe şi mari, „filosofia contemporană" însăşi fiind un spaţiu (şi un timp) al încercărilor, Vasile Macoviciuc se fereşte de didacticismul ucigător, mai ales în acest caz. Dacă îşi dedică scrierea studenţilor săi, înţeleg că ţine la ei. El nu vrea ca aceştia să „înveţe" filosofie citind această carte îndreptată către ei. În genere, profesorul de filosofie numai dacă este prea sigur de sine, nefilosofic de sigur, crede că este rostuit să-i facă pe alţii să ştie filosofie sau ce şi câtă ştie el. Aşa încât nu-şi numeşte cartea Iniţiere... dintr-o oarecare (sănătoasă, de cele mai multe ori, dar pentru supravieţuire larvară) prudenţă. El crede că aceia ce se încumetă la scrierea unei cărţi despre filosofia contemporană propun, de fapt, exerciţii de deprindere a tehnicii gândirii filosofice.

Vasile Macoviciuc gândeşte „filosofia contemporană" după principiul mai vechi, al unului în toate, ceea ce înseamnă că urmăreşte identificarea modului de a fi al filosofici în varii „încercări", de regulă, exemplare. De aici şi „structurarea" ademenitoare, fiind de tot posibilă ca adevăr, a cărţii. Autorul alege dominanta fiecărei filosofii şi astfel configurează un fel de sistem de constelaţii: „*Contribuţii în ontologia umanului*" (de la Kierkegaard la Sartre şi Heidegger), de la de Saussure la Eco (în ordinea faptului de a fi al omului,fiinţă significativă), „*Orientări în epistemologia contemporană*" (de la Russell la Kuhn), „*Perspective ştiinţifice şi filosofice asupra experienţei estetice*" sau „*Elemente de filosofia moralei*" .

VASILE MORAR. Este profesor universitar la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. S-a specializat în domeniile: etică, estetică, etica afacerilor, etica şi antropologia violenţei. A publicat 8 cărţi de autor, 9 volume în colaborare şi 98 de studii în reviste de specialitate. A primit Premiul Academiei Române pentru lucrarea *Moralităţi elementare* (2001) în care s-a referit la postmodernitate. Un student al meu la cursul de la Universitate, Iordache Virgil, an III, Facultatea de filosofie, Universitatea din Bucureşti, a elaborat un referat interesant despre *Postmodernitate şi postmodernism în estul Europei* unde nota: „Vasile Morar (1998) conchide, la finalul unui studiu dedicat postmodernismului literar românesc, că în ceea ce priveşte literatura română - şi, posibil,

Scanned with OKEN Scanner

literaturile est-europene - putem vorbi despre un *postmodernism fără postmodernitate*. Cadrul conceptual adoptat de autor este unul marxist, în care i postmodernitatea are în vedere baza, iar postmodernismul este un fenomen la nivelul suprastructurii. În acest eseu îmi propun să arăt că postmodernismul şi postmodernitatea sunt coprezente în estul Europei, şi în particular în România. Totuşi, nu îmi propun să îl contrazic pe Morar, pentru că nu adopt perspectiva marxistă. Sensul în care postmodernismul şi postmodernitatea sunt coprezente va fi unul nemarxist, dar asociat unei teorii care recuperează ceva din cea marxistă. După cum se va vedea, această teorie recuperează ceva şi din postmodernism, şi în acest sens teoria va fi una nu doar postmarxistă, ci şi post-postmodernistă. Aş putea numi teoria post-postmodernism, însă aceasta ar suna oarecum forţat în limba română (şi cred că nu doar în ea). Aş putea, de asemenea, să numesc acesta teorie postmodernism sublimat, în felul acesta aş sugera că, deşi este o depăşire a postmodernismului în forma actuală, postmodernismul sublimat păstrează ceva din postmodernism, ceva esenţial cred eu, şi anume instabilitatea valorică. Denumirea de postmodernism sublimat are însă dezavantajul că noua teorie ar părea, cel puţin la prima vedere, un tip de postmodernism, ceea ce totuşi cred că nu este. Aş prefera o denumire mai neutră, de exemplu sistemism. Această denumire are conotaţii marxiste, dar şi postmoderne (cel puţin pentru cine pune semnul egalităţii între sistemism şi holism), dar în acelaşi timp nu trimite logic nici la marxism, nici la postmodernism (cum era cazul postmodernismului sublimat); prin urmare am să păstrez, denumirea de sistemism".

Dintre cei care se remarcă în domeniu este şi ION GOIAN, unul dintre principalii specialişti în opera lui M. Eliade, despre care a scris teza de doctorat. Ion Goian, cercetător principal la Institutul de Teoria Socială a Academiei Române, cadru didactic asociat la Universitatea Bucureşti, s-a specializat în filosofie politică, istoria filosofici, antropologie. A efectuat stagii de documentare în Italia, în Franţa. A scris numeroase articole şi studii. A coordonat lucrări de sinteză, cum ar fi: *Antropologie - Teme, texte* (1981), *Individ, libertate, mituri politice* (1994), *Dicţionar de opere de filosofie politică* (2000), *De la polis la ontologia politicului* (2001), *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice* (2001).

Există în România un interes deosebit pentru traduceri din filosofi cu idei postmoderniste, astfel că au apărut în română lucrări de

Scanned with OKEN Scanner

Bahtin, Baudrillord, Simone de Beauvoir, Steven Connor, Deleuze, Derrida, Gautari, Foucault, Eco, Gadamer, Habermas, D. Harvey, Heidegger, Lacan, D. N. Levin, Levinas, Lyotard, McLuhan, Merleau-Ponty, Ricouer, Rorty, Schrag, Vattimo, Wittgenstein.

Pe lângă cărţi, traduceri, dezbateri, doctorate se ţin şi cursuri despre aspecte ale postmodernismului în filosofie. Am avut la Facultatea de filosofie, Universitatea Bucureşti, în anul universitar 2002-2003, un curs cu următoarea structură:

- ***Ce este postmodernismul? Definiţii ale termenului. Concepte înrudite.*** *Domenii de manifestare ale postmodernismului: arhitectură, literatură, arte vizuale, istorie, economie, politică, religie, ştiinţă, fotografie, retorică, socio-psihologice, antropologie, filosofie.*

- ***Modernitate şi postmodernitate. Criza modernităţii.*** *Neopragmatismul, Holismul, Noua filosofie a ştiinţei, Şcoala de la Edinburgh, Constructivismul social, Etnometodologie, Hermeneutica.*

- ***Paradigma postmodernă-concepte integrative****: deconstrucţie, descentrare, dislocare, diferenţă, diversitate, antirepresentaţionalism, antiesenţialism, particularism, fragmentarism, pluralitate, alteritate, feminism, textualism, tema „Sfârşitului": istorismului, filosofiei, epistemologiei, umanismului.*

- ***Postmodernismul în filosofie. Izvoare istorice:*** *Socrate, Platon, Kant, Hegel, Nietzsche, Spengler, Husserl, Berkeley, Hume, Reid, Dewey, Peirce; Precursori: Heidegger, Wittgenstein, Polanyi, Gadamer, Habermas, Ricoeur; Fondatori: Derrida, Foucault, Lyotard, Levinas, Deleuze, Guattari, Vattimo, Rorty, Paul de Man, Ch. Norris; Elemente de postmodernism în filosofia românească: Blaga, Cioran, Eliade, Roşca, Lupaşcu*

- ***Confruntări filosofice cu privire la postmodernism.*** *Criza modernităţii naşte postmodernitate. Cum să fii postmodern fără a fi feminist, John Searle împotriva postmodernismului, Derrida şi spiritul de la Cambridge (Scandalul titlului de doctor Honoris Causa), Cearta umanismelor, Antireprezentaţionalismul postmodern.*

Deşi opţional cursul s-a bucurat de o mare audienţă peste 60 de studenţi înscrişi şi aproape toţi prezenţi la ore. Referatele majorităţii dintre ei au fost adevărate studii care dovedeau interes şi aplicaţiune pentru domeniu, discuţiile au fost animate. În concluzie s-a renunţat la acest curs sub pretextul lipsei de fonduri ... Postmodernism aplicat !?

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul V

CONVORBIRI CU FILOSOFI CONTINENTALI

I. INTERVIU CU JACQUES DERRIDA (Kristine Mckenna[1]):

Când vorbesc oamenii despre trăzniții intelectuali francezi și despre staturi ezoterice, când se împiedică de cuvântul deconstructivism în *Entertainment Weekly*, întrebându-se ce ar putea să însemne, când, așa cum s-a întâmplat în ultimii douăzeci de ani, puștii de pretutindeni sunt *forțați* în primii ani de facultate să-și dea seama ce înseamnă acest termen – toate acestea trimit la Jacques Derrida. Între figurile dominante ale vieții intelectuale ale ultimului sfert de veac, Derrida este părintele Deconstructivismului, un sistem de analiză controversat, menit să dezmembreze limbajul pentru a revela părtinirile și falsele presupuneri pe care le conține. Limbajul este încărcat de lucruri pe care fie nu suntem capabili, fie nu dorim să le aducem în lumina conștienței, deconstructivismul este o metodologie flexibilă aplicabilă oricărui text sau tuturor textelor – și, într-adevăr, impactul pe care l-a avut asupra criticii literare este egal, dacă nu mai mare, decât amprenta pe care a lăsat-o asupra discursului filosofic.

Născut în 1930 într-o familie de evrei (sefarzi) din ceea ce era atunci Algeria Franceză, Derrida a început să investigheze prejudecățile intelectuale la vârsta de 10 ani, când conducerea Algeriei a fost preluată de către regimul francez colaboraționist de la Vichy. La acea vreme Derrida fusese exmatriculat după ce a fost în prealabil informat de către o profesoară: „Cultura franceză nu este pentru evreii mititei". El a continuat să evolueze spre o carieră de elev dificil, dar, fără dubiu, dotat, astfel încât la vârsta de 19 ani s-a mutat la Paris să studieze

1. Kristine McKenna, *Cele trei vârste ale lui Jacques Derrida, un interviu cu părintele deconstructivismului*, httpünw, la weekly. com, 23 Dec. 2003. Traducerea în română Anișoara Șerban, în „Revista de filosofie", nr. 1-2/2005

Scanned with OKEN Scanner

filosofia la Şcoala Normală Superioară. Acolo a întâlnit-o pe Marguerite Aucouturier, psihanalist, cu care s-a căsătorit în 1957. În şcoală, între 1952 şi 1956, Derrida s-a concentrat mai ales pe studiul lucrărilor filosofilor germani Edmund Husserl şi Martin Heidegger, iar scrierile sale privitoare la lucrările acestor filosofi i-au adus o bursă la Harvard în 1956. Întors la Paris în 1960 să predea filosofia la Sorbona, Derrida şi-a declarat independenţa ca filosof doi ani mai târziu, cu o traducere a lucrărilor *Origin of Geometry (Originea geometriei)* a lui Husserl, precedată de o introducere de lungimea unei cărţi în care critica până la minimalizare eseul lui Husserl. În 1967 şi-a pus pe hârtie ideile sale centrale, o dată cu publicarea a trei cărţi germinale – *Speech and Phenomena* (Vorbirea şi fenomenele), *Writing and Difference* (Scriitură şi diferenţă) şi *Of Grammatology* (Despre gramatologie) – care l-au purtat spre centrul dezbaterilor filosofice. Autor a 45 de cărţi care au fost traduse în 22 de limbi, Derrida a fost numit *visiting professor* la Universitatea din California, la Irvine, în 1986. Şi, ca o realizare majoră pentru universitate, Irvine a început să strângă arhiva Derrida în 1990.

Derrida mi-a vorbit recent în biroul său modest de la Irvine. Date fiind bravura şi ambiţia vădite de lucrările sale, este o persoană surprinzător de uşor de abordat, iar ideile sale par mai puţin intimidante în conversaţie decât pe pagina tipărită. El este un bărbat fermecător şi farmecul său personal reiese şi mai clar într-un documentar realizat de Kirby Dick şi Amy Ziering Kofman.

Weekly: De ce aţi acceptat să fiţi filmat pentru documentarul Derrida*?*

Derrida: Nu am fost de acord chiar imediat. Am început cu mari rezerve legate de disconfortul pe care l-am resimţit întotdeauna cu privire la imaginea mea fotografiată. Am reuşit să public timp de 20 de ani fără ca vreo singură imagine de a mea să apară legată de cărţile mele şi aceasta din două motive. În primul rând, aveam ceea ce aţi descrie ca fiind obiecţii ideologie la fotografia convenţională de autor – un instantaneu al capului autorului, o poză a scriitorului la birou – fiindcă mă deranja ca o concesie făcută comercialului şi mass-media. Cel de-al doilea motiv este dat de relaţia mea dintotdeauna dificilă cu propriul meu corp şi cu propria mea imagine. Este dificil pentru mine să mă privesc în fotografii, aşa că timp de 20 de ani mi-am acordat

Scanned with OKEN Scanner

permisiunea de a-mi şterge imaginea pe motive politice. În ultima decadă a devenit ce în ce mai dificil să fac acest lucru, pentru că am început să apar în mod constant în spaţii publice, la conferinţe, unde erau prezenţi şi jurnalişti, mulţi dintre aceştia făcând fotografii. În final a devenit ceva imposibil de controlat şi, cum am simţit că este timpul să depăşesc această rezistenţă, în cele din urmă am renunţat. Şi trebuie să spun că am fost surprins în mod plăcut de modul în care filmul reuşeşte să ţească laolaltă evenimentele vieţii private de familie cu lucruri mai puţin private – o excursie pe care am făcut-o în Africa de Sud, în timpul filmărilor, spre exemplu – şi cu reflecţiile pe marginea marilor subiecte. Filmul a fost consecvent pe direcţia acelei continue investigaţii asupra biografiei autorilor. Dar ar trebui să aibă biografie filosoful?

De ce n-ar avea filosoful biografie?

Desigur că are biografie, dar întrebarea pe care o pun aici este dacă ar trebui să i-o publicăm. Ar trebuie să-şi nareze el propria biografie? Ar trebui să-şi lase el propria viaţă să-i fie făcută publică şi să-i fie interpretată?

Cum poţi separa scrierile filosofului de viaţa lui?

Nu ştiu dacă e posibil, dar mulţi filosofi clasici au început să le separe şi unii dintre ei au şi reuşit. Dacă citeşti textele filosofice tradiţionale constaţi că aproape niciodată nu apare în ele „eu“ şi nu vorbesc la persoana întâi . De la Aristotel la Heidegger, filosofii au încercat să-şi considere vieţile ca pe ceva marginal sau accidental. Ceea ce era esenţial consta în învăţăruile lor şi-n gândirea lor. Biografia este ceva empiric şi exterior şi este considerată un accident, care nu este în mod necesar sau esenţial legat de sistemul lor filosofic sau de activitatea filosofică.

În film sunteţi întrebat: Dacă aţi putea să-i ascultaţi pe filosofi pe care-i admiraţi vorbind, despre ce aţi vrea să vorbească? Răspundeţi: „Despre vieţile lor sexuale, fiindcă despre acest lucru nu vorbesc“. Dar când sunteţi întrebat despre viaţa dumneavoastră sexuală., refuzaţi să răspundeţi. De ce este acest teritoriu interzis?

Scanned with OKEN Scanner

Am refuzat să răspund, nu pentru că aș considera că astfel de lucruri trebuie ascunse, ci pentru că nu vreau să dezvălui cele mai personale lucruri din viața mea în timp ce improvizez în fața camerei de luat vederi într-o limbă străină. Dacă trebuie să discut astfel de lucruri, prefer să-mi ascut uneltele – scrisul meu. Dacă mă veți citi, veți vedea că sunt multe texte unde abordez aceste chestiuni în felul meu. *Glas* (publicat în 1974), *Cartea poștală: de la Socrate la Freud și dincolo de ei* (1980) și *Circumfession* (1991) sunt autobiografice, iar viața și dorințele mele sunt înscrise în toate scrierile mele.

Vă amintiți un moment când ați realizat pentru prima oară că Dumnezeu, așa cum este înțeles cuvântul în mod convențional, este o noțiune pe care n-o puteți îmbrățișa?

Pentru a discuta acest lucru, trebuie să insistăm asupra definiției lui Dumnezeu – așa cum este cuvântul înțeles în mod convențional. Dar da, pot să-mi amintesc un asemenea moment. Când eram mic, mergeam cu regularitate la o sinagogă din Alger, unde regăseam acele aspecte ale iudaismului pe care le iubeam – muzica, de exemplu. Cu toate acestea, am început să rezist manifestărilor religioase, ca adolescent, nu în numele ateismului, ci pentru că găseam că religia, așa cum era practicată în familia mea, era încărcată de greșeli. Mă șoca prin lipsa de gândire, vedeam doar niște repetiții oarbe și era ceva ce găseam cu precădere inacceptabil: modul de acordare a onorurilor. Onoarea de a căra și citi Tora era scoasă la licitație în singogă și eu găseam că e teribil de revoltător. Când aveam 13 ani am citit Nietzsche pentru prima oară și chiar dacă nu l-am înțeles pe deplin, m-a impresionat puternic. Jurnalul meu de la acea vreme era plin de întrebări din Nietzsche și Rousseau, dar eu îl iubeam pe amândoi și mă întrebam: „Cum îi voi reconcilia?“

Într-un interviu acordat puțin după cel de-al doilea război mondial, dar oprit de la publicare până după moartea sa, în 1976, Heidegger zicea: „Filosofia după Nietzsche nu poate oferi nici ajutor, nici speranță pentru viitorul omenirii. Tot ce putem face este să așteptăm ră reapară vreun zeu. Doar un zeu ne mai poate salva.“ Sunteți de acord?

N-aș folosi chiar termenul „zeu“, dar ceea ce mă interesează pe mine la această declarație este că Heidegger era anti-religios. Fusese

Inv. 173794

Scanned with OKEN Scanner

crescut catolic, dar a refuzat vehement credința creștină, astfel că zeul la care se referă nu este dumnezeu așa cum îl știm. Se referă la un zeu care nu numai că încă n-a venit, dar probabil că nici nu există. El îi dă numele de zeu unuia care este (de) sperat că apară și implică prin aceasta că acela care ar veni să ne salveze va avea numele lui dumnezeu. Nu sunt de acord cu afirmația sa, dacă aceasta încurajează speranța de salvare, dar dacă înseamnă că așteptăm sosirea cuiva neprevăzut și că trebuie să fim ospitalieri în raport cu sosirea acestuia, nu am nici o obiecție. Este o formă de ceea ce aș descrie ca mesianitate fără mesianism și noi suntem prin natura noastră mesianici. Nu putem să *nu* fim, deoarece existăm într-o stare de așteptare a ceva să se întâmple. Chiar dacă suntem lipsiți de speranță, un sentiment al așteptării este parte integrală a relației noastre cu timpul. Lipsa de speranță este posibilă doar pentru că sperăm cu tărie că ceva bun sau cineva iubitor, va veni. Dacă acesta este sensul spuselor lui Heidegger, atunci sunt de acord cu el.

V-ați temut pentru viața dumneavoastră în copilărie, în timpul celui de-al doilea război mondial?

Nu. Experiența mea din timpul războiului a fost dificilă, dar nu suportă comparație cu ceea ce li s-a întâmplat evreilor în Europa. Era un anti-semitism teribil în Algeria, dar nu existau germani în țară, nici lagăre de concentrare, nici deportare în masă pentru evrei. Dar traumele au apărut totuși. Când ești exmatriculat din școală fără să înțelegi de ce, te marchează.

În cartea lui Ron Ronsenbaum din 1998, „Explaining Hitler", el sugerează că sensul însuși a fost în cele din urmă victima lui Hitler, căci nu se poate găsi sensul în Holocaust. Sunteți de acord?

Aș lua-o încetișor aici. Știu că există filosofi care consideră că ceea ce este absolut nou în problema Holocaustului este faptul că n-a avut o structură bazată pe sacrificiu. A fost rece, rațional, la scară industrială și nu i s-a dat o semnificație centrată pe ideea de sacrificiu. Nu sunt sigur că este adevărat. Nu sunt pregătit să răspund la această întrebare fără să mă gândesc mult mai mult.

Scanned with OKEN Scanner

Care sunt întrebările centrale cărora filosofia este menită să le răspundă?

În primul rând, ar fi cum să ne conducem viaţa şi să trăim bine împreună – ceea ce este şi politică. Este acea temă ce a fost abordată şi de către filosofia greacă, şi de la început, filosofia şi politica au fost strâns întreţesute. Suntem creaturi vii care cred că au capacitatea de a schimba viaţa şi ne situăm deasupra celorlalte animale. Mă raportez critic la chestiunea *animalului* şi la modul în care este tratată în filosofie, dar acesta este alt subiect. Totuşi, credem că nu suntem animale şi că avem capacitatea de a ne organiza vieţile. Filosofia pune întrebare: ce-ar trebui să facem să avem cele mai bune vieţi cu putinţă? Mă tem că n-am progresat prea mult în a ajunge la un răspuns la această întrebare.

Care este diferenţa dintre cunoaştere şi înţelepciune?

Nu sunt diferite şi totuşi poţi şti o sumedenie de lucruri şi să n-ai pic de înţelepciune. Între cunoaştere şi acţiune există un abis, dar acest abis n-ar trebui să ne împiedice să încercăm să ştim cât de mult posibil înainte de a lua o decizie. Filosofia este iubirea de înţelepciune. *Philia* este iubire şi *sophia* este înţelepciune, astfel că datoria de a fi înţelept este exact ce este filosofia. Cu toate acestea, deciziile nu depind în mod exclusiv de cunoaştere. Încerc să ştiu cât de multe posibil înainte de a lua o decizie, dar ştiu că-n momentul deciziei fac un salt dincolo de cunoaştere.

V-a adus setul de lucrări înţelese, pe care le prezentaţi în cartea dumnevoastră din 1967, mai multă fericire?

Nu pot spune că m-a făcut mai fericit, dar mi-a dat puterea să continui. Duc o viaţă foarte activă, extenuantă, şi dacă cineva mi-ar fi zis când aveam 20 de ani că voi face ce fac acum la 72, n-aş fi crezut. Eram mult mai fragil din punct de vedere psihic atunci şi-aş fi cedat făcând şi numai o parte din câte fac acum. Buna primire a unei lucrări îmi dă această energie. Oamenii sunt generoşi cu mine şi opera mea şi sunt sigur că aş fi pierdut fără această generozitate.

De ce nu sunt femei-filosof?

Scanned with OKEN Scanner

Pentru că discursul filosofic este organizat de o manieră care marginalizează, suprimă şi reduce la tăcere femeile, copiii, animalele şi sclavii. Aceasta-i este structura – ar fi stupid s-o negăm, şi, în consecinţă, n-au fost mari femei-filosof. Au fost mari femei printre gânditori, însă filosofia este un mod particular de gândire între alte moduri de gândire. Cu toate acestea, suntem într-un stadiu istoric în care astfel de lucruri sunt în schimbare.

V-aţi descrie ca fiind un feminist?

Aceasta este o chestiune uriaşă, dar într-un fel, da. Mult din lucrările mele a avut de- face cu deconstruirea falocentrismului, şi, dacă pot spune acest lucru eu însumi, am fost printre primii care au pus problema în centrul discursului filosofic. Desigur că sunt în favoarea încetării opresiunii femeilor, mai ales aşa cum s-a perpetuat în fundamentele filosofice ale falocentrismului, astfel că în această privinţă sunt aliatul culturii feminine. Ceea ce nu mă împiedică să am rezervele mele cu privire la anumite manifestări ale feminismului. Simpla inversiune a ierarhiei sau aproprierea de către femei a celor mai negative aspecte a ceea ce este considerat în mod convenţional comportament masculin, nu sunt în beneficiul nimănui.

Care sunt erorile cele mai populare susţinute despre dumneavoastră şi lucrările dumneavoastră?

Că aş fi un nihilist sceptic, care nu crede în nimic, care crede că nimic nu are semnificaţie, că textul nu are semnificaţie. Este stupid şi de-a dreptul greşit şi numai cei care nu m-au citit spun aceste lucruri. Este o înţelegere greşită a operei mele, care a început cu 35 de în urmă şi este dificil de corectat. Nu am spus niciodată că totul este lingvistic şi că suntem închişi în limbaj. De fapt, spun exact opusul, că deconstruirea logocentrismului a fost concepută tocmai pentru a dărâma această filosofie după care totul este limbaj. Oricine-mi citeşte lucrările cu atenţie înţelege că insist pe afirmaţie şi pe credinţă şi că sunt plin de respect faţă de textele pe care le citesc.

Poate fi impulsul de a ucide şters printr-o înţelegere suficientă a Celuilalt?

Scanned with OKEN Scanner

Impulsul de a ucide nu va fi niciodată eliminat fiindcă este parte din animalitatea omului. Animalul uman are capacitatea de a fi crud și a-l face pe Celălalt să sufere poate fi o sursă de plăcere. Acest aspect nu este de eradicat, ceea ce nu înseamnă că avem dreptul de a ucide – și aceasta este una dintre funcțiile cruciale ale filosofiei și gândirii, tocmai a face față acestui impuls ireductibil. Cruzimea și agresiunea sunt mereu prezente, dar nu pot fi transformate în lucruri care sunt frumoase și sublime. Când scriu există un elemente de agresiune în acea activitate, dar încerc să transform acea activitate în ceva util. Agresiunea poate fi transformată în ceva mai interesant decât crima – și, desigur, poți ucide fără să ucizi fizic. Îl pot ucide pe Celălalt fără să-i fi terminat viața, după cum pot fi agresiv într-un mod care nu e demn de dispreț.

Concepte ca teritoriu și posesie par să stea la baza celor mai multe conflicte umane; în ce își au aceste idei originea și de ce ne agățăm de ele?

De secole orașul a fost un centru important pentru comerț, dar cu noua tehnologie nu mai este aceeași situație, chiar și politicile deținerii unui loc fiind acum diferite. Totuși, locul rămâne important. Un prieten dintre-ai mei spunea că rămân astăzi două lucruri care nu pot fi deteritorializate sau virtualizate. Acestea sunt Ierusalismul – nimeni nu vrea un Ierusalim virtual, vor tocmai pământul său concret – și celălalt este petrolul. Statele capitaliste trăiesc cu petrol și, deși acest fapt poate fi schimbat, întreaga societatea ar intra în colaps dacă s-ar schimba. De aceea este petrolul o problemă. Este mai mult o problemă în America decât în Europa, dar împărtășim aceleași griji. Totul este mereu mai problematic (cumva) pentru America, din motive evidente.

Este trecutul capabil să fie o sursă de durere sau de plăcere pentru oameni?

Acest fapt diferă de la persoană la persoană, dar eu mă consider norocos fiindcă am o bună relație cu trecutul – am amintiri fericite chiar și din acele perioade ale vieții mele care au fost groaznice. Mi-ar plăcea să-mi repet viața și-aș accept să fie totul repetat la nesfârșit, exact așa cum s-a întâmplat. Veșnica reîntoarcere.

Scanned with OKEN Scanner

Ce este important pentru dumneavoastră astăzi?

Cum aș putea răspunde la o asemenea întrebare? Multe lucruri inițime, publice și politice sunt importante pentru mine, dar mă gândesc la toate aceste lucruri conștient că îmbătrânesc, că voi muri și că viața este scurtă. Sunt mereu atent la timpul care mi-a rămas și, deși am fost înclinat să fiu așa de tânăr, devine o problemă mai serioasă când ai 72 de ani. Până acum n-am căzut la pace cu inevitabilitatea morții mele și mă îndoiesc că mă voi obișnui vreodată cu gândul, iar această conștientizare pătrunde în tot ceea ce gândesc. Este groaznic ce se întâmplă în lume și toate aceste lucruri sunt prezente în mintea mea, dar concomitent cu prezența acestei terori provocate de gândul propriei mele morți.

Când ați devenit adult?

Este o întrebare contrariantă. Mereu am crezut că avem cu toții mai mult decât o singură vârstă, iar eu port după mine trei vârste. Când eram de 20 de ani mă simțeam bătrân și înțelept, dar acum mă simt ca un copil. Este un element de melancolie în toate acestea, fiindcă, deși mă simt tânăr în inima mea, știu în mod obiectiv că nu sunt tânăr. A doua vârstă pe care o port este cea reală, de 72 de ani, și sunt confruntat în fiecare zi cu semne care mi-o amintesc. Cea de-a treia vârstă pe care o port – și aceasta este ceva ce simt doar în Franța – este vârsta la care am început să public, care era 35 de ani. Este ca și cum m-aș fi oprit la 35 de ani în lumea culturală în care lucrez. Desigur că nu este adevărat, fiindcă în multe cercuri sunt considerat un profesor în vârstă care a publicat foarte mult. Totuși, mă simt ca un tânăr scriitor, care abia a început să publice și despre care lume spune: „Ei bine, promite".

Scanned with OKEN Scanner

2. INTERVIU CU GIANNI VATTIMO (Marin Mincu[1])

M. Mincu: Să stăruim puţin asupra conceptului de post-modernitate, încercând să-i evaluăm importanţa pentru literatură.

Vattimo : Aş prefera să ne oprim, mai ales asupra aspectului filosofic al acestuia.

M.: Pentru literatură acest termen a fost preluat direct din polemica filosofică şi a fost introdus în mod artificial, ca şi cum toată lumea ar fi ştiut despre ce este vorba. Ar fi mai bine să vedem, după atâta polemică goală, care este semnificaţia acelei frapante contribuţii pe care ai adus-o prin cunoscuta „gândire slabă" („pensiero debole").

Vattimo : – Expresia „pensiero debole" am folosit-o la la sfârşitul anilor '70 într-o perioadă în care în Italia noi trăiam experienţa terorismului; această expresie fusese pusă drept titlu la un studiu pe care l-am publicat pentru prima oară în '78-'79, anume *Dialectică, diferenţă, gândire slabă* (*Dialettica, differenza, pensiero debole*). Termenii de relief din dezbaterea filosofică din timpul acela erau gândirea dialectică, marxismul – fie el marxism ortodox, fie el critic – şi gândirea diferenţei, care pe atunci era aceea ce se inspira din Heidegger, Derrida, Deleuze. Mie mi se părea că dialectica era caracterizată de istorism, iar diferenţa era caraterizată mai degrabă de afirmarea unei cenzuri; într-un fel *gândirea slabă* se prezenta ca fiind moştenitoarea celor două elemente: purul istorism dialectic era prea global şi prea cuprinzător pentru a sta în picioare şi de altfel se traducea într-o practică politică violentă, mai ales că leninismul fracţiunilor italiene teroriste era întemeiat pe o viziune foarte rigidă a istoriei destinului revoluţiei etc.; simpla diferenţă mi se părea lipsită de un fundal istoric, de o justificare raţională, adică era ca un fel de afirmare a unei alternative de tip avangardist, genial, cum într-o anume măsură mi se pare că este încă discursul lui Derrida: deconstrucţia nu se justifică, pentru că dacă s-ar justifica, ar fi prea compromisă prin

1. Interviu acordat de G. Vattimo lui Marin Mincu în 1992 la Torino şi publicat ca postfaţă în lucrarea *Sfârşitul modernităţii*, op. cit., p. 182-188.

Scanned with OKEN Scanner

gândirea metafizică. Atunci gândirea slabă pornea de la ideea unei pierderi de greutate a gândirii filosofice, dar nu prin a se declara sceptică; afirma însă un istorism sprijinit într-un fel pe ideea că istoria are un sens diminuativ, nu un sens de decadență: de exemplu trecerea modernă de la absolutism la democrație e o formă de slăbire a noțiunii de putere: formalizarea raporturilor sociale în modernitate, așa cum este ea discutată de Norbert Elias, e o formă de slăbire a structurilor puternice ale vieții emotive: cavalerul medieval cucerește dragostea damei în duel, în timp ce poetul provensal în loc să se dueleze scrie poezii și-și pune spada în slujba unei puteri mai înalte, mai complexe și deci mai puțin nemijlocite, supus medierii diplomației și a instanțelor juridice etc.; toate acestea implică o schimbare de stare emotivă în sensul *slăbirii*. Secularizarea marilor idei religioase, petrecută în Occidentul european modern, e o altă formă de slăbire ... – în fine, discursul specific gândirii slabe urmărea să arate că criza unor mari teorii filosofice – metafizica tradițională sau metafizica modernă istorismul în sens hegelian sau marxist – corespundea unei deveniri globale a istoriei. Eu credeam, mai ales dezvoltându-l pe Heidegger și ideea că metafizica tradiției greco-latine și metafizica hegeliano-marxistă concepe ființa reducând-o la identificarea existenței prezente, că „gândirea slabă" ar putea fi o teorie a ființei înțelese ca destinată slăbirii, sau ca destinată diminuării, micșorării în ceea ce privește emfaza pe planul normativității legilor morale ale puterii politice și ale realismului pozitivismului scientist: filosofiile pozitiviste concep adevărul ca certitudine dovedită a faptului, în timp ce mie mi se părea că, urmându-l pe Heidegger, trebuia spus că adevărul nu se identifică cu realitatea, ci mai degrabă e ceva ce constă în diminuarea caracterului peremptoriu al prezenței.

Zvonul echivoc ce s-a răspândit imediat după aceea în Italia privitor la „gândirea slabă", atât de însăși popularitatea termenului – anume că ar teoretiza numai scepticismul, că ar fi semn de oboseală, că filosofia n-ar avea un sens universal, că suntem cu toții relativiști etc. – era tocmai el echivoc. Relativismul e un moment al istoriei ființei ce trebuie depășit, dacă gândim împreună cu Heidegger o istorie a adevărului ce încă mai oferă *un criteriu* nerelativist de judecată. Criteriul este istoria slăbirii, de-a lungul căreia ființa se distinge tot mai mult de prezență și de obiectivitate. Nici știința modernă nu mai atestă identificarea ființei prin prezența obiectivă. Entitățile de care vorbește știința nu sunt entități ale experienței noastre cotidiene, ci sunt din ce

Scanned with OKEN Scanner

în ce mai abstracte : chiar știința modernă contribuie la acest destin general, de *slăbire a ființei* – care mi se pare fundamental chiar pentru sensul libertății. De ce sunt eu în fond adept al slăbirii? Pentru că libertatea e contrariul peremptorietății obiectului de care mă izbesc cu capul. Dacă fundamentul ultim al metafizicii e acela ce te reduce la tăcere, și care nu-ți mai permite să vorbești și să pui întrebări, a eroda acest fundament înseamnă a lărgi sferele libertății; vreau să mă gândesc la adevăr, nu ca la o izbire de un lucru imposibil de negat, ci ca la o dizolvare a faptelor într-un mediu de relații convenite împreună cu ceilalți ; prefer acordul cu ceilalți, decât izbirea de zid.

Mincu: Il pensiero debole a stârnit numeroase și ascuțite polemici între reprezentanții filosofiei italiene actuale. Conceptul de gândire slabă a dat roade numai în Italia sau și în alte părți ?

Vattimo : – *Il pensiero debole* e un mod de a interpreta. A vorbi de gândire slabă înseamnă și a da nume unui fenomen care e foarte general: popularitatea hermeneuticii în cultura occidentală e o formă de prezență a gândirii slabe. Nu spun că aș voi să anexez totul, însă prin această expresie eu înțeleg ceva ce mi se pare un fenomen general. Gândește-te de pildă la teoria paradigmelor a lui Thomas Kuhn, teoria după care revoluțiile științifice sunt niște schimbări de paradigme, adică niște schimbări de orizont global de argumente și nu o apropiere de acea realitate ce s-ar presupune ca fiind prezentă în fața ochilor noștri. Acesta mi se pare un exemplu tipic de teorie pe care noi o putem considera una de slăbire, chiar dacă Kuhn nu se gândește nicidecum la asta. Răspândirea unei anume sensibilități în comunitatea științifică ne face să credem, nu atât în istoricitatea științei, cât în faptul că există niște orizonturi de limbaj în cadrul cărora știința însăși funcționează. Aceste orizonturi de limbaj nu se schimbă pentru că unul dintre ele e mai adecvat realității decât un altul: ceea ce noi numim realitate e ceva interior specificității canonului științific. Răspândirea acestei perspective e un fapt pe care-l citez ca pe un semn că gândirea slabă nu e invenție, ci un mod de a descrie o situație generală a gândirii, care se poate constata cel puțin în lumea occidentală, industrial-târzie și care indică diminuarea unei concepții realiste în sens forte a ființei unei concepții convenționale, comunicaționale, istoriste în sens slab, a ființei.

Scanned with OKEN Scanner

Mincu: – După majoritatea comentatorilor aceasta teorie „debolistă" ar sta, printre altele, la baza conceptului de post-modernism: este adevărat ?

Vattimo : – Da, pentru că mi se pare că modernitatea a fost epoca istorismului forte : însuşi conceptul de modern a căpătat o valoare normativă – trebuia să fim moderni deoarece eram istoriști, adică a fi modern însemna a fi în realitate mai apropiați de sfârșitul timpurilor, cu alte cuvinte mai avansați către adevăr. Numai în cultul progresului are sens o valoare normativă a termenului de „modern". Nimănui nu-i place să fie numit reacționar; preferă să fie numit modern, pentru că ne gândim la istorie ca la un curs unitar, progresiv, în care cu cât cineva e mai în față, cu atât e mai aproape de adevăr. Acum însă, în sensul acesta, modernitatea s-a încheiat, pentru că nu mai există nimeni care să-şi imagineze un curs unitar al istoriei – o invenție a lumii occidentale care se considera pe sine centrul, în timp ce toate celelalte culturi, cu istoriile lor, erau mai primitive, mai înapoiate, necivilizate etc. Marile imperialisme odată încheiate – a luat cuvântul cultura islamica, diversele culturi ale lumii a treia nu se mai simt primitive în comparație cu noi – e greu să ne mai gândim la istorie ca la un curs unitar. Aceasta, după mine, justifică excursul celor ce vorbesc de sfârșitul moderității. Sfârșitul modernității nu înseamnă că nu mai au loc evenimente ci că evenimentul nu mai e considerat ca având loc pe o linie unitară a istoriei gândite ca progre unic : nu există o istorie unitară şi deci nu există ceva cum ar fi progresul : deci nu mai există modernitatea. Post-modernitatea este epoca unei gândiri nu atât a fragmentării, cât a pluralității ; chiar trecerea de la unitate la pluralitate e o formă de slăbire. în fond, gândirea slabă şi-a propus să considere acest fenomen de ajungere la sfârșitul modernității nu ca un fapt după care să se țină doliu. Multe istorisme, cum ar fi marxismul lui Adorno, sfârșesc prin a lua act de faptul că revoluția nu a avat loc, şi dacă revoluția nu a avut loc, nu poți face altceva decât să taci, să polimizezi, să te situezi în avangardă ca într-o poziție de continuă repetare a regretului nostru pentru o formă de ansamblu care nu mai există.

Dacă însă noi ne gândim în schimb la fragmentare ca la un destin pozitiv, al acelei slăbiri a adevărului ca prezență obiectivă, al puterii realului care ne constrânge, al slăbirii însăşi imaginii obiective a lumii considerată indiscutabilă, post-modernismul nu mai devine o epocă de

Scanned with OKEN Scanner

regret după modernitate, ci devine o epocă pozitivă, de eliberare. Gândirea slabă acceptă elementele postmodernității: sfârșitul metafizicii, sfârșitul viziunii unitare. Aceste sfârșituri nu sunt niște decese după care să ții doliu, ci sunt eliberări, *chances* (în fond Nietzsche asta spunea, cel puțin în unele momente ale gândirii lui). Multiplicarea interpretărilor nu înseamnă că „nu mai există religie", ci e o eliberare a unei pluralități de forme de viață între care putem să alegem sau pe care le putem face să conviețuiască, cum de fapt se întâmplă.

M. – Aș reveni la prima întrebare. Crezi că conceptul de postdernism a fost aplicat în mod fecund la literatură sau a fost doar un împrumut fără consecințe?

Vattimo: – Nu prea știu... Iar în acest caz trebuie văzut care scriitor a vorbit despre sine zicându-și postmodernist. însă, dincolo de asta, există faptul că în literatură s-a încheiat epoca avangardei. Reînvierea interesului pentru naivitate, mi se pare un fenomen postmodem, în măsura în care eu identific modernitatea cu avangardismul, tăcerea adorniană, ironia etc. Postmodernismul e reutilizarea unor instrumente literare ale tradiției celei mai libere, necontestatare, nu așa de nefurioase cum este, dimpotrivă, arta așa-numitei transavangarde. L-aș numi postmodern pe un autor ca Italo Calvino, de exemplu.

M.– Dar Eco ? Ce înseamnă viziunea semiotizată a acestuia ?

Vattimo : Nu știu dacă Eco se mulțumește cu a fi postmodern. Dacă mă gândesc la postmodernitate ca sfârșit al modernității în sensul avangardismului literar, Eco mi se pare un autor postmodern. Repet, aici dificultatea constă în faptul că, după cum în jurul postmodernismului au existat atâtea echivocuri, mulți au refuzat să se numească așa, și pentru a nu se lăsa etichetați. Din punct de vedere filosofic, dacă ne gândim la modernitate ca epocă a istorismului și a linearității istoriei, postmodernismul are un sens profund și bogat, e o categorie ce merită să fie utilizată.

M. – Hermeneutica aceasta pe care o propui de câtva timp, plecând de la Heidegger, n-ar putea deveni la un moment dat o altă viziune metafizică ?

Scanned with OKEN Scanner

Vattimo : – Nu, pentru că e o viziune ce cuprinde regândirea; a ieşi din metafizică uitând-o ar fi ca şi cum te-ai expune riscului nevrozei. Se poate ieşi din metafizică doar consumând-o, adică regândind-o continuu. Hermeneutica se introduce în tradiţia gândirii cu acest aport de regândire consumatoare, nu de alternativă, şi aceasta mie mi se pare important. Este metafizica sfârşitului metafizicii. Unicul mod de a face să ia sfârşit metafizica e să continui să vorbeşti de ea în aşa fel încât s-o consumi: e nevoie să te autopsihanalizezi continuu pentru a nu fi prada propriei nevroze. Dacă însă ne prefacem că uităm de ea, recădem definitiv în ea.

M. – Acum o altă întrebare. Ce importanţă dai contribuţiei lui Mircea Eliade la consolidarea hermeneuticii actuale ?

Vattimo : Sunt convins că a fost foarte importantă: tot discursul său privind circularitatea timpului, perspectivele pe care le-a deschis asupra prezenţei persistente a unor modele religioase chiar şi în gândirea modernă, care credea că le-a lăsat deoparte ... Opera lui Eliade mi se pare prea utilă pentru regândirea tradiţiei cu scopul de a „consuma“ metafizica.

M. – Astăzi, în România şi chiar şi în afară, sunt voci ce tind să-l considere un gânditor de dreapta, potrivit acelei acuze care a fost îndreptată şi împotriva lui Heidegger, căruia, în Italia, tu i-ai fost un mare apărător. Ce părere ai?

Vattimo : Nu m-aş încumeta să-i dau lui Eliade aici o etichetă de stânga, dar trebuie să spun că această categorisire n-are nici o valoare, cum mi se pare că nu are nici în cazul lui Heidegger, lăsând la o parte poziţiile politice ale lui Heidegger (nu pot să spun că nu era de dreapta când era rector). Însă filosofia lui n-are nimic de a face cu toate astea, ca şi în cazul lui Eliade: există o bogăţie atât de mare de roade utilizabile în gândirea lui de istoric al religiilor, încât a-l categorisi în felul acela pentru a-l scoate din joc mi se pare deplasat, nedrept. De altfel, dreapta şi stânga, în cazul gândirii în sens strict, sunt categorii cam prea limitative şi trebuie să fim atenţi cînd le folosim. Nu le accept mai ales când servesc numai pentru a elimina pe cineva, a-l exclude; îi citim cărţile, luăm ceea ce e de luat şi refuzăm ce e de refuzat, dacă aşa ceva există.

Scanned with OKEN Scanner

3. INTERVIU CU MARY HESSE (Angela Botez)

Mary Hesse a participat la numeroase congrese internaţionale de istoria şi filosofia ştiinţei şi este prezentă în documentele publicate ale acestora. A fost printre invitaţii de marcă ai Congresului de Logică, Metodologie şi Filosofia Ştiinţei de la Bucureşti (1972). Am ascultat-o pe Mary Hesse şi la congresele de la München, Uppsala, Brighton, dar am avut ocazia să o cunosc personal doar în anul 1998 la Colegiul Wolfson şi am constatat că este una dintre cele mai reprezentative personalităţi nu numai pentru filosofia şi ştiinţa engleză, dar şi pentru specificul spiritualităţii britanice. Cu o bunăvoinţă şi interes care m-au onorat, Mary Hesse a răspuns întrebărilor acestui interviu.

A.B.: Care sunt problemele filosofice care v-au preocupat cel mai mult?

M.H.: Teoria metaforei şi simbolismul limbajului, modelele şi analogiile în ştiinţa teoretică, în fizică în special, metodologia ştiinţelor naturii şi a celor umaniste, problemele lingvistice care apar în confruntarea ştiinţă-religie. Mai nou mi-am schimbat aria studiilor implicându-mă în cercetări istorice şi arheologice.

A.B.: De ce consideraţi astfel de teme importante ?

M.H.: Pentru că pe baza lor am reuşit să realizez o critică constructivă a filosofiei standard a limbajului, care susţinea univocitatea semnificaţiei şi un stil pur deductiv pentru argumentaţia filosofică.

A.B.: Care sunt dificultăţile implicate de domeniul dvs. de cercetare filosofică ?

M.H.: Am avut de înfruntat dificultăţi intrinseci oricărui demers critic care se înfruntă cu prejudecăţile aşa ziselor teorii şi perspective standard. în aria filosofiei fizicii, a filosofiei ştiinţei în care m-am implicat de la început, astfel de prejudecăţi sunt mai puternice, cei care le susţin fiind uneori ferm convinşi că au descoperit adevărul absolut pe care-l numesc ştiinţific.

Scanned with OKEN Scanner

A.B.: Ce concepte aţi examinat critic?

M.H.: M-am ocupat în special de analogie, model, metaforă, acţiune la distanţă, explicaţie, logică inductivă, legi şi teorii, limbaj observaţional, predicţie, revoluţie în schimbarea ştiinţifică, probabilitate, adevăr, obiectivitate, raţionalitate. De prin 1975 am analizat cu predilecţie domeniul ştiinţelor sociale, teoria şi valorile în filosofia ştiinţelor sociale, teoria creşterii ştiinţei, cauzele externe şi interne ale apariţiei ideilor ştiinţifice, şi mai ales relaţia religie-ştiinţă, criterii ale adevărului, dezbateri ideologice şi teologice cu privire la cunoaşterea ştiinţifică.

A.B.: Pe ce fel de fundamente v-aţi întemeiat concepţiile ?

M.H.: Criticile mele s-au bazat în primul rând pe evidenţierea neadecvării şi nonfuncţionalităţii teoriei standard a limbajului în cadrul filosofiei ştiinţei şi a filosofiei religiei. Am găsit pentru teoriile mele o fundamentare pozitivă în istoria fizicii, a ştiinţei, a religiei, a filosofiei. Am făcut frecvente referiri la Fr. Bacon, Galileo Galilei, Vico, Duhem, Whewell, Maxwell, Ayer, Habermas, Quine, Th. Kuhn, D. Bloor, R.B. Braithwaite, la reprezentanţii principali ai empirismului, pozitivismului, realismului şi relativismului.

A.B.: Cărui curent sau şcoli filosofice credeţi că îi aparţineţi?

M.H.: Orientarea filosofică postmodernistă mi se pare cea mai aproape de poziţia mea, dar nu în sensul "anything goes" (orice merge), ci în cel al unui realism modificat care caută să înlocuiască teoriile standard cu perspective noi. Încă de la primele mele lucrări de filosofia ştiinţei m-au preocupat aspectele istorice, contextuale, sociopsihologice ale cunoaşterii ştiinţifice, deosebirile dintre ştiinţele naturii şi cele sociale, relaţia ştiinţei cu istoria, limbajul şi religia. Din 1983 m-am ocupat explicit de epistemologia fără fundamente, schimbarea conceptuală, stilul ştiinţific, de hermeneutica lui Habermas şi de ideile relativiste şi sociologiste ale lui Th. Kuhn, David Bloor şi Steven Lukes. Am abordat deasemenea relaţia dintre mit, literatură, religie şi simbolismul ştiinţific căutând surse ale modelelor divinităţii în metafizică sau în metaforă. Am scris despre cum poţi fi postmodern fără să fii feminist. Analizând modalităţile în care orientările

Scanned with OKEN Scanner

postanalitice caută fundamentarea unei noi epistemologii subordonând teoria cunoaşterii unui anume sistem de valori, am constatat că simpatizez cu un astfel de punct de vedere. Cred şi eu că epistemologia se cere redefinită pentru că nu există un mod universal de cunoaştere, o singură metodologie a ştiinţei şi un singur set de finalităţi pe care ştiinţele naturale şi umaniste le urmăresc de-a lungul istoriei lor. Epistemologia trebuie să fie o disciplină critică preocupată de dezvăluirea confruntărilor prezente în orice tip de discurs cognitiv, inclusiv în cel ştiinţific. îndoielile şi contradicţiile gândirii ştiinţifice vor fi analizate, căutându-se un consens negociabil pe baza unor anumite sisteme de valori. Poziţiile realiste standard se cer moderate. Dacă o astfel de poziţie se numeşte postmodernă pot spune că ader la ea şi mai adaug că nu cred necesar să vorbim şi de o epistemologie feministă pentru că principiile ei verosimile nu adaugă nimic la concepţiile filosofice, hermeneutice, holiste, postmoderne de tip Gadamer, Habermas, Rorty.

A.B.: Care este opinia dumneavoastră cu privire la rolul filosofiei mentalului şi al filosofiei ştiinţei astăzi ?

M.H.: Multe probleme ale filosofiei mentalului pot fi repoziţionate prin modelările teoriei inteligenţei artificiale. De exemplu percepţia, raţionamentul inductiv, urmărirea scopului şi altele sunt accesibile mai degrabă metodelor procesării distributive paralele, decât "filosofiei a priorice". Problema libertăţii rămâne însă cu obstinaţie filosofică. Filosofia ştiinţei trebuie să ţină seama de un posibil reducţionism fizical, dar şi de dezbaterile asupra indeterminismului în fizică, fără a falsifica însă experienţa umană.

Scanned with OKEN Scanner

4. *INTERVIU CU CALVIN O. SCHRAG (Angela Botez)*

C.O. Schrag şi-a efectuat studiile la Universităţile Yale, Harvard, Illinois, Indiana. S-a specializat la Heidelberg, Oxford şi Louvain în Europa. L-a cunoscut personal pe Heidegger şi a fost asistentul filosofului şi teologului Tilich. A scris numeroase lucrări dintre care amintim: *Existence and Freedom*, 1961, *Experience and Being*, 1969, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, 1980, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, 1987, *The Resources of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge*, 1992, *Philosophical Papers*: *Betwit and Between*, 1994. Este expert în probleme de fenomenologie, existenţialism, postmodernism şi hermeneutică. Face parte din numeroase societăţi filosofice internaţionale şi din colegii de redacţie ale unor reviste prestigioase. Este iniţiatorul publicării revistei internaţionale de filosofie „Man and World". În 1995 a participat la Universitatea Mării Negre, la Workshopul internaţional dedicat Centenarului „Lucian Blaga". Consideră că ideile filosofului român merită a fi puse în circulaţie datorită actualităţii lor şi ca atare susţine iniţiativa traducerii *Trilogiei cunoaşterii* în engleză.

A.B.: *Care sunt temele filosofice care vă interesează?*

C.O.S.: În primul rând problemele legate de existenţa şi comportamentul „eului" uman: ce anume funcţionează în dinamica înţelegerii eului? În ce măsură ne sunt suficiente conceptele tradiţionale (de exemplu sufletul – substanţă, spiritul, conştiinţa, eul transcendental, identitatea eului, etc.) şi în ce măsură trebuie să ne mişcăm dincolo de ele, să le deconstruim, să experimentăm un nou limbaj şi noi concepte în efortul de a arăta ce înseamnă să exişti ca fiinţă umană. Eul uman nu există izolat ca un fel de insulă suficientă sieşi, el este contextualizat de tradiţie şi de practici sociale. De aceea va trebui să dăm atenţie structurii şi dinamicii formaţiei socioculturale în care se află individul. Eul în societate, subiectul uman şi cultura sunt inextricabil legate. De aceea interesul meu pentru înţelegerea eului şi a formării subiectului este completat de interesul pentru procesele de producere culturală şi istorică. Văd concluziile cu privire la eu şi cultură ca fiind două feţe ale aceleaşi monede.

Scanned with OKEN Scanner

A.B.: *De ce credeți că astfel de probleme sunt importante?*

C.O.S.: Pentru că de-a lungul istoriei filosofiei astfel de întrebări s-au tot pus fiind mereu ilustrate de celebrul dicton socratic: „Cunoaște-te pe tine însuți". Sunt probleme perene ale câmpului filosofic și ale disciplinelor corelate lui. Maniera în care au fost formulate și direcțiile pe care le-au deschis prin punerea lor s-au schimbat de la epocă la epocă, de la secol la secol. Totuși, există o evidentă continuitate a interesului pentru ele până astăzi. A pune întrebări despre noi înșine, despre ce înseamnă că existăm apare ca un semn distinct al ființelor care suntem.

A.B.: *Ce dificultăți există în domeniul de care vă ocupați?*

C.O.S.: Sunt de fapt dificultățile la care m-am referit în răspunsul meu la întrebarea anterioară când am vorbit despre schimbările de vocabular și de analiză conceptuală care au loc de-a lungul anilor. Astăzi există germenii acestor dificultăți în toate domeniile filosofice nu numai în al meu. În primul rând trebuie inventariată filosofic gramatica și formațiile de concepte care sunt în vogă și apoi trebuie făcut efortul de a scoate în evidență ceea ce a fost reclamat în uzul anterior și ce trebuie articulat în formele gramaticii și conceptualizării în uzul curent. În cercetarea mea dau o atenție specială vocabularelor sufletului, naturii umane, substanței care gândește, minții, comportamentului uman, eului și persoanei. În completare, sunt obligat să răspund și proliferării de modele ale mentalului, rezultând din dezvoltările teoriei inteligenței artificiale, ciberneticii, științei cognitive și teoriei sistemelor. Folosirea tuturor acestor modele în literatura de specialitate introduce numeroase probleme complexe în aria mea de cercetare.

A.B.: *Ce concepte ați examinat critic?*

C.O.S.: Ar trebui să includ în lista acestor concepte pe cele cărora le-am dat atenție particulară în scrierile mele de-a lungul timpului: existența, auto-identitatea, personalitatea, comunicarea, practica, temporalitatea, istoricitatea și raționalitatea; toate sunt reflectate în titlurile cărților mele de la *Existence and Freedom* (1961) la *The Portrait of the Self After Postmodernity* (în curs de apariție).

Scanned with OKEN Scanner

A.B.: *Ce fundamente aveţi pentru poziţia dumneavoastră filosofică?*

C.O.S.: Trebuie să spun că aceste fundamente sunt de două feluri. Primul fel se referă la fundamentarea istorică. Eu o văd ca o cerinţă a profesiunii de filosof de a continua conversaţia cu tradiţia. Teoriile şi conceptele care s-au dezvoltat în anii anteriori trebuie revăzute, dacă cineva le supune unei critici riguroase. A face filosofie presupune răspunderea de a continua conversaţia filosofică a umanităţii folosind ca interlocutori marile minţi ale tuturor timpurilor trecute. Al doilea fel de fundamente pentru poziţia mea are de-a face cu resursele interdisciplinare. În timpul cercetării şi predării filosofiei am privit consecvent spre disciplinele surori şi în special spre ştiinţe umane, literatură, retorică, studii asupra comunicării şi teologie pentru a găsi reflecţii şi intuiţii cu privire la temele ce abordează metodologia, categoriile interpretative şi rezultatele investigaţiilor specifice lor.

A.B.: *Cărui curent sau şcoală îi aparţineţi?*

C.O.S.: Niciodată nu m-am simţit confortabil când am fost aliniat la o şcoală anume. Gândirea filosofică creativă nu poate accepta constrângerile specifice doctrinelor filosofice care îngheaţă în diferite „isme", fie realism, idealism, nominalism, fenomenalism, pozitivism, existenţialism şi aşa mai departe. Admit că filosofia cretivă trebuie să răspundă variatelor tradiţii şi şcoli filosofice care s-au dezvoltat în timp, dar trebuie să le răspundă critic. Cred că modul cel mai bun de a-mi caracteriza poziţia filosofică ar fi să spun că este un răspuns critic continuu la principalele orientări ale secolului al XX-lea. Interesul meu filosofic incipient a fost stăpânit de citirea cărţilor lui Alfred North Whitehead din a cărui „filosofie a procesului" anume idei au rămas întipărite în gândirea mea pentru totdeauna. Mai târziu i-am descoperit pe Heidegger şi Husserl şi, odată cu ei, pe Sartre şi Merleau-Ponty, adică pe reprezentanţii a ceea ce se numeşte „perioada clasică" a existenţialismului şi fenomenologiei secolului al XX-lea şi eu trebuie să recunosc influenţa acestor importanţi gânditori asupra dezvolvării mele filosofice. Apoi a apărut în scenă structuralismul şi am avut motive să răspund critic în particular la pătrunderea lui în filosofia ştiinţelor umane. Lucrarea mea *Radical Reflection and the Origin of the Human Science* (1980) o ilustrează.

Scanned with OKEN Scanner

Mai recent am simţit nevoia să adresez o provocare gândirii deconstructiviste şi postmoderne, ceea ce am realizat în două lucrări recente: *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986) şi *The Resources of Relationality: A Response to the Postmodern challenge* (1992) şi în cartea – ce va apărea în curând – *The Portrait of the Self After Postmodernity*. Ar trebui menţionat totuşi că scrierile lui Sorën Kierkegaard, pasionatul gânditor danez, au constituit în ultima analiză cel mai puternic stimul în dezvoltarea reflecţiilor mele filosofice.

A.B.: *Ce credeţi despre relaţiile între filosofia mentalului, filosofia ştiinţei şi filosofia culturii în zilele noastre?*

C.O.S.: Temele din filosofia mentalului nu pot fi separate de cele ale filosofiei ştiinţei şi culturii. Gramaticile conştiinţei, credinţelor, dispoziţiilor, personalităţii şi auto-identităţii, toate stând în atenţia filosofiei mentalului, îşi capătă inteligibilitatea în procesul formativ al culturii. Filosofia culturii stabileşte contextul pentru înţelegerea determinărilor minţii şi a ceea ce înţelegem prin „eu". Filosofia mentalului şi filosofia culturii sunt strâns legate şi în această interdependenţă filosofia ştiinţei joacă un rol crucial. Mai ales cu privire la distincţia între ştiinţele naturale (*Naturwissenschaften)* şi cele umane *(Geisteswissenschaften*), filosofia ştiinţei este în stare să diferenţieze condiţiile operative în cunoaşterea naturii externe de cele operative în cunoaşterea eului uman şi experimentează posibilele relaţii de complementaritate între cele două.

Scanned with OKEN Scanner

5. INTERVIU CU CHRISTOPHER NORRIS (Angela Botez)

A.B.: Care sunt principalele teme filosofice care vă preocupă ?

C.N.: În ultima vreme mi-am îndreptat atenţia cu predilecţie către filosofia ştiinţei datorită interesului meu pentru mecanica cuantică şi confruntarea realism-antirealism pe care a provocat-o ea. La ora actuală preocuparea mea pentru teoria literaturii, estetica şi filosofia continentală postmodernă s-a mai diminuat, deşi nu încetez să observ că noile filosofii sunt direct alimentate de fizica cuantică. Analizez pe larg alternativele la nivel epistemologic şi ontologic propuse de orientările realiste şi anti-realiste, diferite interpretări ale lui David Bohm, David Teutch şi alţii cu privire la fizica modernă. Mecanica cuantică a devenit centrul dezbaterilor despre relativitatea ontologică iar experimentele mentale ale lui Einstein şi Bohr, incertitudinea lui Heisenberg au focalizat poziţii antirealiste în filosofia ştiinţei. Se susţine că adevărul ar fi construit (nu dezvăluit) prin scheme conceptuale, jocuri de limbaj, paradigme şi interpretări culturale. Dar astfel de idei nu rezistă în faţa criticii filosofiei realiste la diferite nivele, cotitidian sau speculativ. H. Putnam vorbeşte despre realism ca de o reconstrucţie alături de constructivism şi *science fiction.* Eu sunt interesat de experimentul mental *gedanken* prin care teoriile actuale ale ştiinţei se construiesc (teoria lui Einstein, mecanica cuantică). Putem vorbi aici de alt sens al textualismului, de text observaţional, text în text, text ştiinţific care pot fi semnificative pentru realism.

A.B.: Care sunt dificultăţile pe care le înfruntaţi în acest domeniu filosofic?

C.N.: Dificultăţile apar datorită unor confuzii frecvente între planurile metafizic şi epistemologic în interpretarea cuantelor. Este necesară aici după părerea mea, o mixtură de abordări din punct de vedere a ştiinţei empirice, a viziunii teoretice speculative şi a unei metafizici deschise. Şi în cazul mecanicii cuantice se pare că filosofiile

1. Interviu acordat de Ch. Norris, profesor la Universitatea Wales din Cardiff, în UK în 1998.

Scanned with OKEN Scanner

realiste sunt cele mai adecvate dar domeniul a născut multe confuzii întrucât este o arie a cunoașterii cu pregnantă interacțiune între metafizic și științific. De multe ori antirealismul unor teoreticieni cu privire la fizica modernă este asimilat cu postmodernismul cu un fel de paralogism, care susține că ne bazăm aici mai ales pe opinie (doxa) și nu pe teoria adevărului corespondență. De fapt există într-adevăr izvoare pentru viziunea postmodernă în teoria cunoașterii, în teoria incertitudinii a lui Heisenberg, în teoria relativității lui Einstein.

A.B.: Care sunt conceptele filosofice pe care le-ați analizat critic ?

C.N.: Pe lângă cele legate de postmodernism și filosofia artei (deconstrucție, metaforă, diferență, vaguitate, cerc hermeneutic, ironie, cotitură lingvistică, alteritate) cărora le-am acordat numeroase lucrări până acum, în ultima vreme mă ocup de cele legate de relația mecanică cuantică, realism, anti-realism. Este o mare nevoie de clarificare conceptuală în această arie filosofică, lucru pe care de fapt îl încerc raportându-mă la Quine, Davidson, Rorty, la care observ tentația de fundamentare a holismului, definirea a ce înseamnă interpretare, credință, schimbare în știință și cum astfel de concepte definesc pozițiile postanalitice. Am analizat concepte precum cauzalitate, determinism-indeterminism, realism-antirealism și am ajuns la concluzia că soluția holistă pe care o propune Quine rămâne problematică și că nu hazardat Rorty afirma despre Davidson că este un postanalitic în interpretarea adevărului.

A.B.: Care sunt fundamentele teoretice ale poziției d-voastră filosofice ?

C.N.: Principala mea specializare este în literatură dar mi-am bazat concepția pe filosofia limbajului și a științei, pe teoria literaturii și retorică, filosofia continentală, istoria ideilor în diferite domenii ale artei, științei, filosofiei, care au fundamentat cercetările și lucrările mele. în zona postmodernismului și textualismului m-am izbit de concepțiile antirealiste, sceptice, maniheiste pe care încerc să le depășesc pe baza filosofiei științei, mai ales a filosofiei fizicii cuantice într-o perspectivă realist critică.

Scanned with OKEN Scanner

A.B.: Care dintre filosofii clasici v-au influenţat cel mai mult ?

C.N.:Evident Spinoza, despre care am şi scris o carte „*Spinoza şi originile teoriei critice moderne*". Viaţa şi ideile lui Spinoza mă fascinează în aceeaşi măsură. Poziţia sa religioasă de excomunicat al mozaismului şi creştinismului şi avatarurile teoretice numeroase, faptul că nu i s-a publicat nici o lucrare din timpul vieţii, nu l-au împiedicat să elaboreze o filosofie bazată pe metode geometrice care afirma că Dumnezeu şi cosmosul, mintea şi corpul reprezintă manifestări ale aceleaşi substanţe, că Omul poate fi liber dar numai prin angajarea activă în sistemul unei interacţiuni deterministe a cauzelor cu efectele. Spinoza aşa cum este interpretat de postmodernul Deleuze este cel care m-a influenţat, ca de altfel şi Hume, pe aceeaşi linie a criticii curentelor ortodoxe filosofice şi religioase raţionaliste sau empirice, a deconstruirii valorilor logocentrice ale adevărului şi a emancipării de credinţe tradiţionale. M-am preocupat de asemenea de Descartes, Hegel, Kant, Kirkegaard, Nietzsche, Marx, Wittgenstein.

A.B.: Cărui curent sau şcoală filosofică consideraţi că-i aparţineţi ?

C.N.: Realismul critic este curentul din care fac parte. Profesorii principali pe care i-am avut au fost cunoscuţii realişti Rom Harré şi Wesley Salmon. Majoritatea lucrărilor mele analizează modul în care curentele radical relativiste s-au născut din limitele orientărilor empirist-analitice sau raţionalist-scientiste extremiste şi cum s-ar putea depăşi printr-un nou criticism cele două orientări. Am arătat de ce trebuie luate serios în seamă curentele postanalitice reprezentate de Derrida, Foucault, Habermas, Kristeva, Levinas, Lyotard, Rorty, Saussure. Cred că termenul postanalitic poate fi mai util nefiind încărcat cu toate nonsensurile care s-au pus în seama postmodernismului. Pentru a fundamenta poziţia mea realist critică am analizat conceptele şi teoriile „diferenţei", „alterităţii", „eterogenităţii", „textualismului", „localităţii" ca să mă refer acum la „adevăr", „contrafactuali", „experiment mental".

În lucrarea *What's Wrong with Postmodernism Critical Theory and Ends of Philosophy* (1990) analizez principiul deconstrucţiei arătând că el are uneori un caracter analitic şi riguros. Teoreticieni ai deconstructivismului realizează analize ale structurilor logice, gramaticale,

Scanned with OKEN Scanner

retorice ale textelor filosofice clasice căutând greşeli şi presupoziţii care se dovedesc naive. Ei recurg la logică şi precizie retorică pentru a submina unele structuri pe care raţionaliştii le consideră evidente. Se poate argumenta raţional şi în cazul deconstrucţiei că rigoarea analitică şi jocurile de limbaj retorice pot fi îmbinate, chiar natura raţiunii le cuprinde. încerc să arăt că se poate accepta deconstrucţia în calitatea ei de sesizare a paradoxelor raţiunii.

A.B. : Care consideraţi că este astăzi rolul filosofiei ştiinţei ?

C.N.: Cred că filosofia fizicii cuantice a plasat din nou filosofia ştiinţei pe o poziţie centrală în dezvoltarea generală a filosofiei, pentru că aduce în atenţie toate disciplinele şi problemele filosofice ale metafizicii, epistemologiei (teoria cunoaşterii), limbajului, ale meta-teoriei, constructivismului sociologic, ale eticii ştiinţei. Marile teme ale raportului realism-antirealism, determinism-indeterminism ştiinţific, empiric - speculativ, experimental-transcendental fac din filosofia ştiinţei un domeniu filosofic principal care necesită clarificări şi noi soluţii teoretice.

A.B.: Care este părerea d-voastră despre holism şi poziţia metafizicii în gândirea contemporană ?

C.N.: Vă voi trimite aici la unul din studiile pe care vi le-am oferit şi unde mă refer la discuţiile pe această temă purtate de Rorty şi Davidson cu referire la o ciudată întâlnire Heidegger-Quine. în ultimii ani au avut loc o serie de încercări mai mult sau mai puţin reuşite de a alia aşa numita filosofie „postanalitică" cu hermeneutica în sens heideggerian sau cu ontologia. Richard Rorty a făcut tentative în această direcţie pe lângă că a promis că scrie o carte despre Heidegger, care nu s-a materializat încă, poate tocmai datorită unor dificultăţi de tipul celor pe care intenţionez să le prezint şi eu.

Cred că o relaţie cordială între şcoli de gândire divergente (chiar antagoniste) se datorează programului comun de eliminare a metafizicii, în cadrul filosofiei analitice reprezentată de eseul lui Carnap *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language* şi în viziunea ontologică a lui Heidegger care consideră metafizica drept „vrăjitorie" prin limbaj, un fel de *erzatz* poetic care se crede în posesia unui conţinut originar veridic. Fără îndoială un motiv

Scanned with OKEN Scanner

pentru apropiere este şi extinderea la sfârşitul secolului al XX-lea a atacului asupra empirismului logic. Cea mai puternică lovitură a fost dată de Quine în *Two Dogmas of Empiricism*. El refuză nu numai distincţia între propoziţiile analitice şi sintetice, dar şi posibilitatea de a trage o linie de demarcaţie fermă între judecăţi bazate pe observaţie, adevăruri logice ale raţiunii şi tipurile de expresii lipsite de sens sau metafizice. Se poate explica astfel rezistenţa scăzută faţă de Heidegger şi faţă de filosofia continentală în general, a gânditorilor de orientare *post* sau *ex* analitică. Pentru aceştia programul logico-empirist este versiunea doctrinară extremistă intrată în dificultate din cauza propriului său mecanism artificial. Ei vor cere deschiderea unui drum spre schimbări ale acestor tradiţii cu „*altele*": ţele reprezentate de linia post-kantiană de la Hegel, via Schopenhauer şi Nietzsche, la Husserl, Heidegger, Gadamer şi chiar Derrida.

Toţi aceşti gânditori împărtăşesc ideea că filosofia analitică a ajuns chiar ea în situaţia de a dori o cotitură lingvistică de la paradigma logico-empiristă în care discursul despre „adevăr" devine prea redundant, la adevărul neopragmatic adică la ceea ce se dovedeşte bun pe baza încrederii (opiniei) care figurează ca produs al definiţiei formale. Aceasta ar fi teoria necotaţională a lui Tarski preluată şi de Davidson în care adevărul are rolul de predicat metalingvistic şi se aplică la fiecare propoziţie într-un limbaj dat.

Ideea că am intrat nu numai într-o cultură „postanalitică" dar, într-o perspectivă mai largă, chiar în cultura „postfilosofică", nu-i aparţine explicit lui Donald Davidson, însă poate fi derivată şi din scrierile sale. Ideea a avut mai mare răsunet printre teoreticienii culturii şi ai literaturii decât printre filosofii profesionişti. La Davidson apare clar din lucrările sale de la *The Very Idea of Conceptual Scheme* până la *A Nice Derangement of Epitaphs,* versiunea unui temei narativ implicit pentru faptul că filosofia analitică se află în decădere întrucât are rezultate manifest banale şi ajunge într-o fundătură. De aceea s-ar cere ca ea să fie abandonată în favoarea unor proiecte mai productive şi constructive. Această idee a căpătat cea mai largă circulaţie odată cu abila şi strălucitoarea interpretare a lui Richard Rorty din lucrarea sa *Philosophy and the Mirror of Nature*, unde este prezentată o trecere în revistă a tuturor episoadelor majore din tradiţia filosofică occidentală de la Platon şi Aristotel, la Descartes şi Kant şi apoi, via Hegel, la Husserl, Heidegger şi Gadamer din partea modernităţii

Scanned with OKEN Scanner

„continentale" şi la Frege, Russell, Quine, Davidson, Putnam şi Kripke dintre cei care aduc transformări liniei „analitice" generale.

Davidson personal nu este însă mulţumit de interpretarea lucrării sale ca un alt „cui bătut în sicriul" filosofiei „constructive" de stil vechi. El a mers până acolo încât a declarat că Rorty l-a înţeles greşit şi că viziunea adevărului şi semnificaţiei interpretative nu poate fi redusă *atât de simplu* la ceea ce apare a fi bun pe calea credinţei (belief).

A.B.: Care credeţi că ar fi legătura dintre aceste idei filosofice şi fizica cuantică?

C.N.: Eu cred că pe de o parte orice noţiune de „realitate" cuantică iese din imaginea clasică, dând cale liberă unei interpretări radical subiectiviste (relativă la observator).Pe de altă parte s-a dezvoltat o versiune extremă a doctrinei incomensurabilităţii lingvistice care a susţinut că ideile teoretice cuantice ar putea fi doar explicate în limbaj clasic, dar ar fi după aceea subiectele unor erori şi distorsiuni care vor face exerciţiul total lipsit de sens. Astfel, că după Popper, o întreagă generaţie de fizicieni tineri l-au urmat pe Bohr şi Heisenberg în adoptarea unei „viziuni absurde" potrivit căreia se poate afla din mecanica cuantică, ceva despre o realitate obiectivă care s-ar fi „evaporat" .

O astfel de lecţie a fost însuşită şi de gânditorii altor domenii, de la filosofia ştiinţei la etnolingvistică şi teoria culturală sau literară, care au căutat suport pentru concepţiile lor relativiste sau anti-realiste.

Trebuie să admit că, odată nu prea de mult, am interpretat mai pozitiv concepţia lui Davidson şi pentru aceasta am produs un suport pentru părerea lui Davidson că Rorty l-ar fi înţeles greşit . încă mai cred că Rorty greşeşte cu privire la faptul că ideile centrale (cum ar fi adevărul, semnificaţia, interpretarea validă, etc) sunt doar plicticoase distrageri ale filosofiei de la rolul ei de „conversaţie culturală a umanităţii". Dar acum sunt mai puţin încrezător în a nega că Rorty poate scoate în evidenţă motive plauzibile (parţial sau selectiv) pentru a-l alia pe Davidson chiar şi pe jumătate cauzei pragmatic - postmoderne. El nu întâmpină nici o rezistenţă în cazul poziţiei adoptate de Davidson în *A Nice Derangement of Epitaphs.* Este în natura „teoriilor de trecere", cum le descrie Davidson, să fie mereu subspecificate cu privire la condiţiile lor de adevăr operativ şi astfel să

Scanned with OKEN Scanner

fie potrivite cu ideea pragmatică după care adevărul este doar o adecvare la obiceiuri locale de încredere (prezumtiv impărtăşite).

Formele ontologice în cercetarea de profunzime a lui Davidson nu au nimic în comun cu cele heideggeriene sau hermeneutice. Mai degrabă ele acceptă supoziţia de bază că există lumea reală independentă de mental: obiecte, procese şi evenimente la care ştiinţa are acces prin cunoaşterea atributelor lor (cauzale, microstructurale şi dispoziţionale). Descoperirile de acest tip au o adâncime explicativă în virtutea faptului că realmente spun mai multe despre natura lumii fizice şi dezvoltă teorii mai adecvate asupra ei. Nimic mai rău nu poate să rezulte din antipatia lui Heidegger faţă de ştiinţă, tehnologie decât concepţia sa despre lume ca fază terminală a falimentului tradiţiei epistemologice a teoriei cunoaşterii a cărei perioadă este marcată între Platon şi Husserl de dihotomia falsă a obiectului şi subiectului şi creşterea raţionalităţii instrumentale limitative.

Aceasta nu înseamnă să negăm că anumite aspecte ale gândirii lui Davidson (şi ale lui Quine) pot să capete credibilitate prin întâlnirea dintre proiectul „postanalitic" şi cel hermeneutic de profunzime. între ele - am arătat se află cotitura lui Quine şi Davidson către teorii holiste, a semnificaţiei adevărului, către ideea relativităţii ontologice (pe care Quine o susţine în întregime, în vreme ce Davidson se referă echivoc la ea) şi către ocazionala poziţie de minimalizare a concepţiei substanţiale a adevărului, atât de vag specificată încât va deschide uşa interpretării heideggeriene de tipul celor descrise aici. Aparentele deschideri spre postfilosofie ale lui Davidson sunt mai bine explicate pe baza unor idei mai vechi (empiriste, fenomenaliste şi realist naive) despre orizontul şi limitele cunoaşterii ştiinţifice. Credem că Davidson a suferit presiunea asaltului lui Quine asupra distincţiei analitic-sintetic, a „noii enigme" goodmaniene a inducţiei, a obiecţiei faţă de legile deductiv nomologice - care provoacă variate concepţii de orientare mai mult sau mai puţin anti-analitici

Scanned with OKEN Scanner

6. INTERVIU CU STEVEN EARNSHAW (Angela Botez)

Reprezentant al noilor orientări postmoderniste, Steven Earnshaw predă la catedră de limbă engleză, la Universitatea Sheffield din Anglia. El se preocupă și de subiectele și procedurile filosofice ale postmondernismului. A editat în seria „Postmodern Studies" a Editurii Rodopi, Amsterdam/Atlanta o serie de volume; în 1994 – *Postmodern Surrouding;* în 1995 – *Postmodern Subject/Postmodern Texts* și în 1997 – *Jusi Postmodernism.* Cercetează din 1959 literatura engleză, mai ales romanul și scrie lucrările *The Direction of Literary Theory*, editată de Macmillan în 1996 și a scris *Literature and the Pub.* Dr. Steven Earnshaw a acceptat invitația de a veni în România și de a participa la simpozionul organizat de noi la Universitatea Mării Negre, în iulie 1997, pe tema *Postmodernismul în filosofie și literatură.* A prezentat interesanta comunicare *Why Postmodernism? Scissors, Paper, Stone* punând în discuție modele cognitive ale unui fenomen ca postmodernismul.

Interviul a fost acordat la data de 30 iulie 1997.

A.B.: *Ce probleme filosofice vă interesează?*

S.E.: Mare parte din lucrările mele sunt centrate pe teme de teorie literară care includ preocupări pentru semnificație, estetic, interpretare, cultură și cunoaștere. Acestea sunt probleme de interes central în încercarea mea de a înțelege cum sunt ele corelate și de a desprinde structuri ale înțelegerii din perspective gândirii postmoderne, care repune astfel de întrebări într-o modalitate diferită.

A.B.: *De ce credeți că aceste probleme sunt importante?*

S.E.: Importanța problemelor și nivelul la care sunt abordate variază în acord cu contextul în care se plasează ele. Interpretarea unei nuvele anume poate avea o semnificație locală deosebită pentru câțiva critici literari sau cercetători, în vreme ce tezele generate de interpretare ar putea avea o prea largă deschidere. O idee sau o concluzie teoretică în sine nu au decât forța unei cercetări abstracte, ele pot avea o semnificație reală doar dacă au consecințe concrete; altfel rămân jocuri de limbaj.

Scanned with OKEN Scanner

Jocul de limbaj este o sintagmă pe care eu am considerat-o întotdeauna dezagreabilă. Ea exprimă faptul că tot ce facem este de fapt doar un fel de mişcare în jocul unui discurs particular. Problema rolului şi semnificaţiei ideilor şi gândirii este desigur o altă problemă, care mă preocupă.

A.B.: Ce dificultăţi sunt implicate în aria dvs. filosofică de cercetare?

S.E.: Trebuie să spun că eu nu mă consider filosof în sensul propriu şi mă îndoiesc de mulţi că s-ar putea considera filosofi. Eu înţeleg filosofia ca sistematizare a gândirii şi cred că a fi filosof ar însemna să aderi dogmatic la un sistem anume de gândire. Eu văd aceasta similar cu o religie unde totul există în sine doar ca *deus ex machina* sau ca acceptare prin credinţă (care duce la acelaşi lucru). Tot aşa gândirea în sistem poate va fi făcută uşor să fie intern coerentă. Această problemă a fundamentelor este probabil una dintre cele care m-au preocupat în mod stăruitor. Eu nu cred în prezent că este crucial să ştiu că un sistem se poate susţine sau nu datorită unei anumite bază, deoarece se constată că ar putea funcţiona foarte bine şi un model explicativ care are o bază nesigură. M-am simţit încurcat întotdeauna când am realizat că nimic nu se poate fundamenta. Aceasta şi pentru că am simţit dorinţa să îmi justific propriul program. Să nu poţi fundamenta nimic înseamnă să cedezi faţă de iraţionalism şi neopragmatism. Pericolul celui din urmă constă în faptul că poate readuce „timpurile întunecate“ (cel puţin în sensul propriu al expresiei) ce susţin că avem cea mai bună dintre lumile posibile şi susţinerea tendinţei liberal democrate, a aripii ale politice. Democraţii liberali sunt fericiţi să accepte această poziţie neopragmatică pentru că, prin cea ce au ei fiind deja democraţia liberală, vor putea dezaproba (chiar fără fundament teoretic) sistemele care sunt sunt liberal-democratice. Ei apreciată cu criterii total diferite fenomenele care se întâmplă să apară sub alt regim politic. Nici chiar neopragmatismul n-ar mai fi o opţiune fericită într-un astfel de caz.

A.B.: *Ce concepte aţi examinat critic?*

S.E.: Cum am arătat în răspunsul la ultima întrebare, conceptul de fundament. Abordarea fundamentării unui sistem a fost o temă

Scanned with OKEN Scanner

obișnuită. Totuși, răspunsul meu că mă simt nesigur și încurcat în fața acestei probleme este un răspuns emoțional care deschide o nouă arie pentru mine, foarte aproape de chestiunile existențialiste. Concepția fundațională a luat-o astăzi pe o pantă neașteptată și a făcut ca temele „durerii", „suferinței" și „dragostei", deseori ironizate în diferite sisteme filosofice, să apară în perspectiva postmodernă în mod inedit. Este ceea ce mă interesează în mod special acum. Cercetarea asupra „durerii" din punct de vedere cultural, filosofic și medical/neurofiziologic este foarte incitantă, iar eu încerc să leg astfel de lucruri cu ideile menționate mai sus, într-o concepție proprie a cărei elaborare se află la început.

A.B.: *Ce fundament aveți pentru poziția dvs. filosofică?*

S.E.: Dacă este într-adevăr o poziție filosofică, eu o fundamentez pe experiența care a servit la nașterea încrederii mele în rațiune și empatie. Acestea însă la rândul lor fundamentează experiențialul. Susținerea mea ar putea fi privită ca un raționament în glumă, în cerc vicios, sau ca o poziție care ia de bună interdependența fundamentelor.

A.B.: *Cărui curent sau școală îi aparțineți?*

S.E.: Este un curent recent despre care Hans Bertens spune, în lucrarea sa *Ideea postmodernului*, că ar readuce postmodernul la un fel de umanism la care aș fi fericit să ader. Rămân însă în egală măsură sceptic și optimist în legătură cu noua orientare. Bertens arată că așa numita cotitură lingvistică produsă după postmodernismul timpuriu marginalizase elementele de existențialism, slăbind posibilitățile „eului" și „acțiunii". Dacă acum existențialismul revine, va fi posibil să mă înscriu în școala Umanismului Existențial Postmodern (*Postmoern Existential Humanism*) /sau UEP (*PEH*), pe scurt. Dacă nu, atunci înseamnă că mă voi situa dincolo de porțile vreunei școli.

A.B.: *Care este părerea dvs. despre rolul filosofie mentalului și al filosofiei științei astăzi?*

Scanned with OKEN Scanner

S.E.: Dacă putem să separăm cele două domenii, atunci filosofia mentalului stă mai aproape, după părerea mea, de cercetarea a ceea ce este umanul, unde conştiinţa revine să „bântuie" ştiinţa (cu toate că nu a părăsit niciodată filosofia). Nu toate aspectele mentalului sunt însă în această poziţie. Filosofia ştiinţei încearcă să se angajeze în dezbaterea problemelor rolului tehnologiei şi în fundamentarea în etică a ştiinţei. Este o veche problemă a filosofiei ştiinţei, dar care rămâne mereu validă: dacă există într-adevăr câteva căi de cunoaştere pe care nu le putem admite etic? Răspunsul meu este următorul (şi mă bazez pe ştiinţa genetică): dacă nu există o structură etică adevărată de ce ar trebui să o descoperim? Mai mult, nu am obţinut până acum o stabilitate politică şi economică care să facă faţă posibilităţilor ştiinţifice şi tehnice şi mă îndoiesc că o astfel de stabilitate va exista vreodată. Faptul că ştiinţa procedează în continuare necontrolat (cu toate protestele unora) dă evidenţa naivităţii noastre etice. Aici găsim într-adevăr rădăcinile structurării raportului cunoaştere-putere. Dacă vom putea lega cândva proiectele din filosofia ştiinţei şi a mentalului atunci vom obţine ceva cu totul special.

Scanned with OKEN Scanner

7. INTERVIU CU DAVID M. KLEINBERG-LEVIN
(Angela Botez)

David Michael Kleinberg Levin (n. 1939). Este profesor la Departamentul de Filosofie Northwestern University Illinois. A studiat la Harvard College (1961) şi la Ecole des Hautes Études (Paris). A făcut seminarii cu Raymond Aron, Herbert Marcuse, Lucien Goldman (1961-1962). Este dr. în filosofie (1967) la Columbia University. A mai predat la Massachussets Institute (1969-1972) şi la Tibetan Buddist Nyingma Institute (1978-1980. Publicaţii: *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology* (1970); *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism* (1985); *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation* (1988); *The Listening Self Personal Growth; Social Change and the Clisure of Methaphysics* (1989); *The Philosopher's Gaze: Modernity in the Shadow of Enlightenment* (1999); *La Carne e la Voce: Dialog tra Estetica el Etica* (2003). A coordonat volumele: *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression* (1987); *Modernity and the Hegemony of Vision* (1993); *Listes of Vision. The Discursive Construction of Light in the History of Philosophy* (1997); *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Philosophy of Language* (1999). Studii (72) şi conferinţe (92) despre personalitatea omului de ştiinţă, inducţia la Husserl, Freud, despre limitele reprezentării în modernism, autocunoaşterea la Rousseau, psihoterapie, buddhism, Merleau-Ponty, Heidegger, hermeneutică, medicină şi filosofie. A publicat în "Journal of Philosophy", "Inquiry", "Journal of Value", "Philosophy and Phenomenological Research", "The American Scholar", "The Literary Work of Art", "Explanation in Phenomenology".

David Levin a avut amabilitatea să ne răspundă în iunie 2004 la interviul pentru lucrarea *Filosofi americani la începutul secolului al XX-lea.*

1. *Care sunt temele de care sunteţi interesat?*

Mă interesează şi mă preocupă teme precum: 1) cum poate fenomenologia lui Merleau-Ponty să contribuie la practicile foucaultiene asupra eului, 2) cum poate înţelegerea limbajului din secolul al XIX-lea în perspectiva romanticilor germani cât şi cea din scrierile lui

Scanned with OKEN Scanner

Merleau-Ponty şi Blanchot să contribuie la înţelegerea limbajului în perspectiva teoriei sociale critice, 3) cum poate discursul din filosofia istoriei de la Kant, Hegel şi romanticii germani la Heidegger, Benjamin, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault şi Habermas să contribuie la înţelegerea actuală a relevanţei istoriei filosofiei pentru viaţa contemporană şi încă mai important pentru înţelegerea noastră a modului în care moştenirea tradiţională poate fi folosită pentru a face legătura în viitor cu iluminismul şi idealuri social-politice, 4) care este modalitatea în care se continuă înţelegerea abordării ontologice al fiinţei şi fenomenologia percepţiei a lui Merleau-Ponty pentru a descoperi dimensiunea şi potenţialul ontologic ale percepţiei şi corpului uman, 5) cum poate etica originară implicită în înţelegerea ontologică a fiinţei să fie conectată la o etică şi o teorie politică critică, 6) ce perspectivă poate să deschidă estetica critică asupra dezvoltării contemporane în artă ?

2. *De ce credeţi că sunt ele semnificative?*

Pentru că sunt orientări rezultate din existenţa socială de azi referitor la care facultăţile critice ale reflecţiei filosofice sunt absolut necesare.

3. *Ce probleme apar în aria dumneavoastră de cercetare?*

Problemele principale sunt: 1) numărul limitat de autori ai lucrărilor de filosofie continentală europeană şi 2) constrângerile asupra stilului şi asupra substanţei lucrărilor impuse de exigenţele economice la care revistele academice trebuie să se acomodeze pentru a supravieţui.

4. *Care sunt în opinia dumneavoastră principalii reprezentanţi ai filosofiei americane*?

Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert Brandom, Cristine Korsgaarti, Thomas Nagel, toţi filosofi analitici.

5. *Care este curentul sau şcoala la care aparţineţi*?

Lucrez la texte din secolul al XIX-lea şi al XX-lea din cadrul filosofiei continentale europene.

Scanned with OKEN Scanner

6. *Care sunt temele filosofiei postmoderne de care sunteți interesat?*

Estetică, etică și filosofie politică

7. *Care este părerea dvs despre relația între filosofie și literatură?*

Eu cred că granițele dintre ele sunt un artifact dăunător nu numai pentru că produce dualism fals ci si prejudiciază ambele domenii. Filosofia și literatura – au de câștigat din interrelația lor. Limitele sunt creația artificială a școlii filosofiei analitice și a pozitivismului în fenomene.

8. *Ce credeți despre scopul filosofiei în societatea de astăzi?*

Vocile filosofiei se cer ascultate astăzi când există o mare confuzie, incertitudine, teamă față de oportunitățile media ale lumii.

Scanned with OKEN Scanner

Lucrări și comunicări cu referiri la postmodernism de Angela Botez

Lucrări de autor:

– *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Edit. Semne, 1997, p. 200;

– *Arhitectura sistemului și conceptele integrative blagiene*, Edit. Ardealul, 2004, p. 250.

– *Filosofia în paradigma culturii britanice*, Edit. Academiei, 2004, p. 295, (18,50 coli + 25 planșe).

– *Un secol de filosofie românească*, Edit. Academiei, 2005, p. 487, (30,5 coli + 18 planșe).

Coordonări:

– *Realism și relativism în filosofia științei contemporane* (coord. și colab. cu autori din Anglia, Finlanda, S.U.A.), Edit. Științifică, 1993, p. 400;

– *Construcție și deconstrucție în filosofia contemporană* (coord. cu Anișoara Șerban și colab. cu filosofi din SUA), Edit. Academiei (predată).

Traduceri:

– *Resursele raționalității. Răspuns la provocarea postmodernă* (de C.O. Schrag), Edit. Științifică, 1999, p. 370.

Studii în reviste:

– *Creation and the Dynamics of Cultural Paradigms*, în „Revue roumaine des sciences sociales", nr. 3/1983.

– *Concepte integrative în universul spiritual*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1986.

– *On Complementarity and Antinomy*, în „Revue roumaine des sciences sociales", nr. 4/1986.

– *Integratory Concepts, în the Universe of Culture*, în „Revue roumaine des sciences sociales", nr. 1-2/1987.

– *Înțelegerea filosofică a ființei umane*, în „Revista de Filosofie", nr. 1/1989.

– *Realism și post-modernism în filosofia științei contemporane*, în „Revista de Filosofie", nr. 1/1990.

– *L. Blaga despre rolul antinomiei transfigurate în cunoașterea din sec. XX*, în „Revista de Filosofie", nr. 3-4/1990.

– *Edinburgh School and Epistemological Relativism*, în „Noesis", nr. 17/1991; „Revue roumaine de philosophie" 1-2/1992.

Scanned with OKEN Scanner

– *Pluralism of Contemporary Epistemological Perspectives*, în „Noesis", XVIII, 1992.

– *Postmodernismul și valorile postepistemice*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1993.

– *Raționalitatea între Scylla și Carybdha*, în „Revista de Filosofie", nr. 6/1993.

– *Richard Rorty's Postmodern Philosophy?* în „Revue roumaine de philosophie", 3-4/1993.

– *Postmodernismul și epistemologia sa*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1994.

– *Raționalitatea integrală „act de credință nu axiomă de știință"*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1995.

– *Philosophy of Cultural Styles in XX-th Century-Centennial Blaga*, în „Romanian Review", 12/1995.

– *Angajamente epistemologice critice și postcritice*, în „Revista de Filosofie", nr. 1-2/1996.

– *Convorbiri cu personalități ale filosofiei contemporane Calvin O. Schrag (SUA)*, în „Revista de Filosofie", nr. 3-4/1996.

– *An European View on Chineses Philosophy of Cognition*, în „Revue roumaine de philosophie", nr. 1-2/1996.

– *Metafizica: „Moarte" sau resurecție postmodernă*, în „Revista de Filosofie", nr. 1-2/1997.

– *The Postmodern Antirepresentationalism* (*Polany, Blaga, Rorty*), în „Revue Roumaine", nr. 1-2/1997.

– *Convorbiri cu Steven Earnshaw de la Universitatea Sheffield – UK*, în „Revista de Filosofie", nr. 5/1998.

– *Paradigma postmodernă a cunoașterii științifice* (*termodinamică, fractali, internet*), în „Revista de Filosofie", nr. 2/1998.

– *Un nou discurs asupra metodei (Șt. Lupașcu – filosof al științei de sorginte postanalitică)*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1998.

– *The Postmodern Paradigm*, în „Revue roumaine de philosophie", nr. 3-4/1998.

– *Filosofia lui Blaga în context contemporan*, în Caietele „Lucian Blaga" Cluj Napoca, 1998.

– *Lucian Blaga și Ion Barbu. Matematică – filosofie – poezie*, în „Revista de Filosofie", nr. 4/1999.

– *Criza paradigmei modernității* (în română și engleză) în revista „Milenium" III, nr. 2/1999.

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOGRAFIE

- **Hannah Arendt**, *La Crise de la Culture* (traducere), Paris, Gallimard, 1972.
- **P. Palavert Auregan**, *Zece etape ale gândirii occidentale*, Ed. Buc., Antet, 1998
- **A. Benoist,** *Preambul gnoseologic*, Buc., Humanitas, 1998; *O perspectivă de dreapta*, Ed. Anastasia, Buc., 1998.
- **Jean Baudrillard şi Jean Nouvel**, *Obiecte singulare. Arhitectură şi filosofie* (trad.), Bucureşti, Edit. Paideia, 2005.
- **Alexandru Boboc**, *Nietzsche între elenism şi modernitate sau dincolo de actual şi „inactual"*, Cluj-Napoca, Edit. Grinta, 2003.
- **Ernest Bernea**, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Buc., Humanitas, 1997.
- **Inge Boer, Annellies Moors *şi* Taine van Teeffelen** (editori), *Changing Stories Postmodernism and the Arab-islamic World*, Amsterdam, Edit. Rodopi, 1995.
- **R. Bogdan**, *Temeiuri ale cogniţiei*, Buc., Ed. All, 1998.
- **R. Boudon**, *Tratat de sociologie*, Buc., Humanitas, 1997
- **Dumitru Borţun**, *Conceptele integrative şi spiritul vremii*, în „Revista de filosofie" 5-6/2000.
- **Jean Bricmont**, *Exporing the Emperor's New Clothes. Why we won't leave postmodernism alone* în „Free Inquirry", 18 nr. 4/1998.
- **I. Burckhardt**, *Cultura Renaşterii în Italia*, traducere în limba română, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969.
- **Catherine Burgass**, *Lectura împotriva teoriei* (trad.) în „Revista de filosofie" 2/1998.
- **E. S. Casey**, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1993.
- **E. Cassirer**, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Buc., Ed. Humanitas, 1994.
- **R.S. Cathart**, *Post-communication, Critical Analysis and Evolution*, Indianapolis and New York, The Bobbs Merrill Comp. 1996.
- **J. Chombart de Lauwe**, *Images de la culture*, Paris, Petit, Bibl., 1970.
- **Emil Cioran**, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949.
- **N. Chomsky**, *Cunoaşterea limbii*, Buc., Ed. şt., 1996.
- **Steven Connor**, *Cultura postmodernă. Introducere în teoriile contemporane* (traducere), Bucureşti, Edit. Meridiane, 1998.
- **Stephen H. Daniel**, *Postmodernity, Poststructuralism and the Historiography of Modern Philosophy*, în „International Philosophical Quarterly", vol. XXXV, nr. 3/1995.
- **Gilles Deleuze**, *Diferenţă şi repetiţie*, (traducere), Buc., Ed. Babel, 1995

Scanned with OKEN Scanner

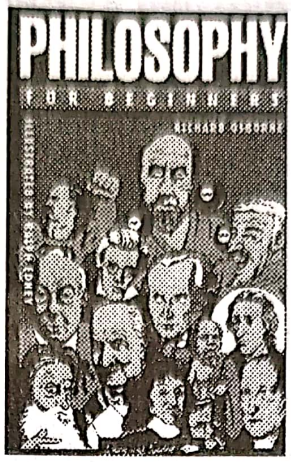
- **Gilles Deleuze** și **Felix Guattari**, *Ce este filosofia?* (traducere), Târgoviște, Edit. Pandora, 1998.
- **Gilles Deleuze**, *Nietzsche* (traducere), Ed. All, București, 1999.
- **Gilles Deleuze**, *Foucault*, București, Edit. Idea Design 2002.
- **Jacques Derrida**, *De la Grammatologie*, Paris, 1967, *L'Ecriture et la difference*, Paris, 1967, *La Dissemination*, Paris, 1972, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972; *Margins of Philosophy* (trad. în engleză – Alan Bass), Chicago, Chicago University Press, 1982.
- **Jacques Derrida**, *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit 1972.
- **Jacques Derrida**, *Points. Interviews (1974-1994)*, editată de E. Weber) Stanford Univ. Press, 1995.
- **J.M. Domenach**, *Aproches de la modernité* Paris, Ellipses, 1995.
- **T. D'haen, N. Bertens** (eds.), *Postmodern studies*, Amsterdam, Atlanta GA, Edit. Rodopi 1994-1997: *Postmodern Suroundings* (ed. Steven Earnshaw – 1994), *Reconstructing Foucault* (eds. R.M. Alfonso, Silvia C. Bizzini – 1994), *Postmodernism. A Bibliography (1926-1994)* (ed. Deborah Madsen – 1995), *Postmodern Subjects. Postmodern Tems.* (eds. Jane Dowson, Steven Earnshaw – 1995), *Postmodernism and Notions of National Difference. A Comparison of Postmodern Fiction in Britain and America* (Geoffrey Lord – 1996), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe* (J. Peter, Burcess – 1997); *Just Postmodernism* (ed. St. Earnshaw – 1997); *Latin American Postmodernism* (ed. R.A. Young – 1997); *The Postmodern Chalenge: Perspectives. East and West* (Bo Strath and Nina Witoszek eds – 1999), *Lawrence Durrell. Postmodernism and the Ethics of Alterity* (Stefan Herbrechter – 1999), *Nostalgic Postmodernism The Victorian Tradition and the Contemporary British Novel* (Christian Gutleben – 2001).
- **Steven Earnshaw**, *De ce postmodernism. Foarfeci, hârtie, piatră* trad. în „Revista de filosofie", nr. 2/1998.
- **Umberto Eco**, (traduceri) *Opera deschisă*, Ed. LU Buc., 1969, *ªase plimbări prin pădurea narativă*, 1997, *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*, 1996, *Limitele interpretării*, 1996, *Cinci scrieri morale*, 1998; *Supraomul de masă* (2003), Edit. Pontica.
- **Malcolm D. Evans**, *Whitehead and Philosophy of Education*, Amsterdam – Atlanta, Rodopi G.A., Value Inquiry Book Series, 1998.
- **Mircea Flonta**, *Perspectivă filosofică și rațiune științifică*, Ed. șt., 1998, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, Ec. All, Buc., 1994; *Filosoful-Rege? Filosofie morală și viață publică.*
- **Michel Foucault**, *Philosophie* (anthologie) Paris, Gallimard, 2004.
- **Leo Frobenius**, *Cultura Africii*, Buc., Ed. Meridiane, 1982, *Paideuma*, Buc., Ed. Meridiane, 1985.
- **Fr. Fukuyama**, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Buc., Ed. Paideia, 1997.
- **Kate Fullborg**, *The Godfather, Borges and the Ethics of the Labyrinth*, în *Just Postmodernism* (ed. St. Earnshaw), Amsterdam-Atlanta Edit. Rodopi, 1997.
- **Hans Georg Gadamer**, *Heidegger și grecii*, Cluj, Edit. Apostrof, (traducere), 1999.

Scanned with OKEN Scanner

- **Vasile Macoviciuc**, *Un proiect de conceptualizare filosofică*, în „Revista de filosofie" nr. 3-4/2002.
- **Mircea Malița**, *Zece mii de culturi, o singură civilizație (Spre geomodernitatea secolului al XXI-lea)*, București, Edit. Nemira, 1998.
- **Herbert Marcuse**, *Eros și civilizație* (trad.), București, Edit. Trei, 1996.
- **Andrei Marga**, *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, Iași, Polirom, Iași, 1998.
- **Lou Marinoff**, *Plato Not Prozac!* New York, Harper Collins Publ., 1999.
- **Kristine McKenna**, *The Three Ages of Jacques Derrida. An Interview with the Father of Deconstructivism*, La Weekly, 8 Novembre, 14/2002.
- **M. McLuhan**, *Mass media sau mediul invizibil*, Buc., Ed. Nemira, 1997.
- **A. Milchman** și **A. Rosenberg**, *Postmodernism and the Holocaust*, Atlanta, Ed. Rodopi, 1998.
- **A. Miroiu**, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Buc., Ed. All, 1993.
- **A. Miroiu**, *Filosofia fără haine de gală. Despre filosofie și politică*, Buc., Ed. All, 1998.
- **Mihaela Miroiu**, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Buc., Ed. Alternative, 1965.
- **Christopher Norris**, *Deconstruction: Theory and Practice* (1982-1991). *The Contest of Faculties; Philosophy and Theory after Deconstruction*, Londra, Methuen, 1985, *Truth and the Ethics of Criticism*, Manchester Univ. Press. 1994.
- **Michael Polanyi**, *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy*, New York, Harper and Row Publishers, 1964.
- **John Rajchman** și **Cornel West**, *Postanalitic Philosophy (Rorty, Putnam, Nagel, Bernstein, DAnto, Cavell, Bloom, Davidson, Hacking, Kuhn, Rawls, Scanlon, Wolin)*, New York, Columbia Univ. Press, 1985.
- **Ramsey E. Ramsey**, *Experiences between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical contribution of Calvin O. Schrag*, New York, SUNY Press, 2003.
- **Sheldon Richmond**, *Aesthetic Criteria: Gombrich and the Philosophies of Science of Popper and Polanyi*, Amsterdam-Atlanta, Edit. Rodopi, 1994.
- **Paul Ricoeur**, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud* (trad.), București, Edit. Trei, 1998.
- **Richard Rorty**, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.
- **Richard Rorty**, *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, „Journal of Philosophy", 1983, 80/10.
- **Richard Rorty**, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- **Richard Rorty**, *Contingență, ironie, solidaritate*, Buc., Ed. All, 1998.

Scanned with OKEN Scanner

Portrete de filosofi postmoderne



Filosofi americani postmoderni

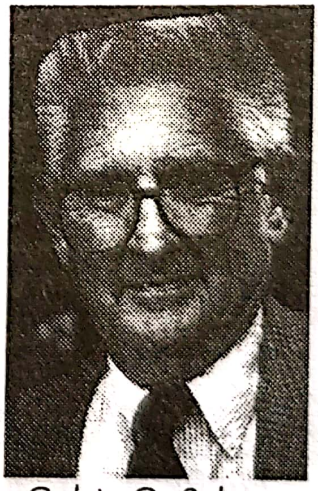
John Sallis

Debra Bergoffen

Bernd Magnus

Joseph J. Kockelmans

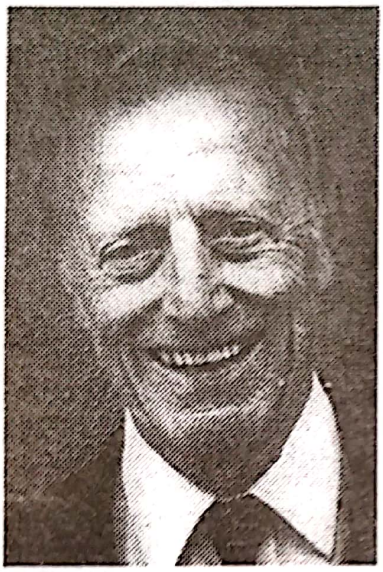
Edith Wyschogrod



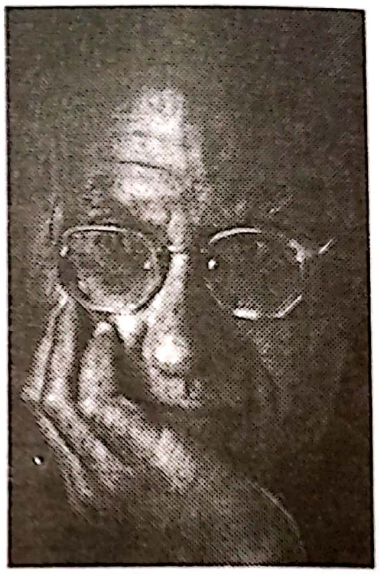
Calvin O. Schrag

Scanned with OKEN Scanner

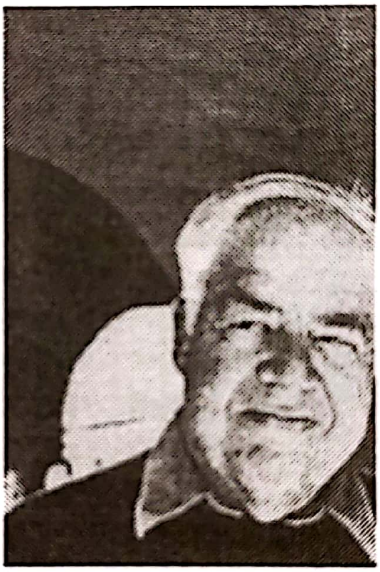
Filosofi americani postmoderni



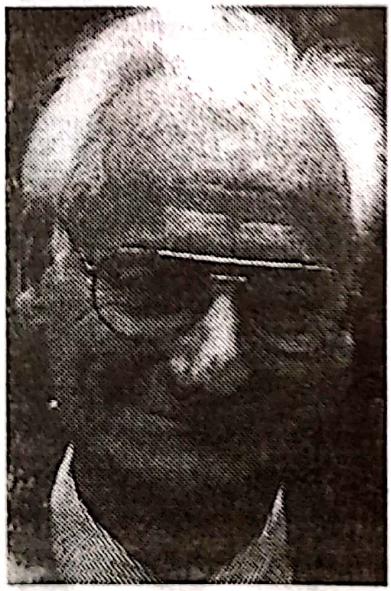
William J. Richardson



David Michael Levin



Richard Rorty

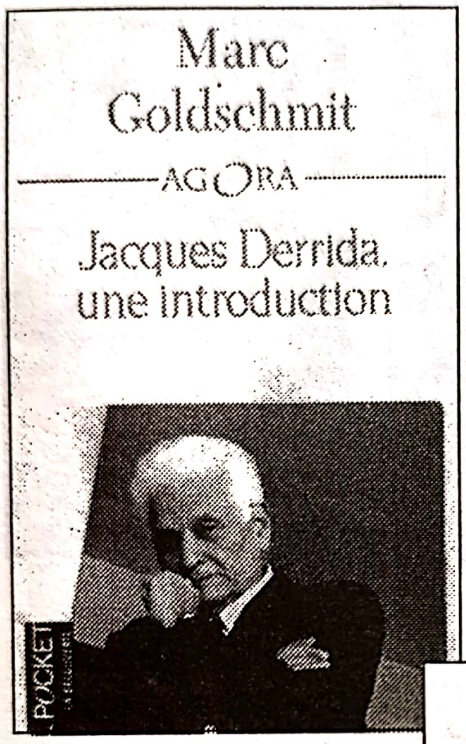


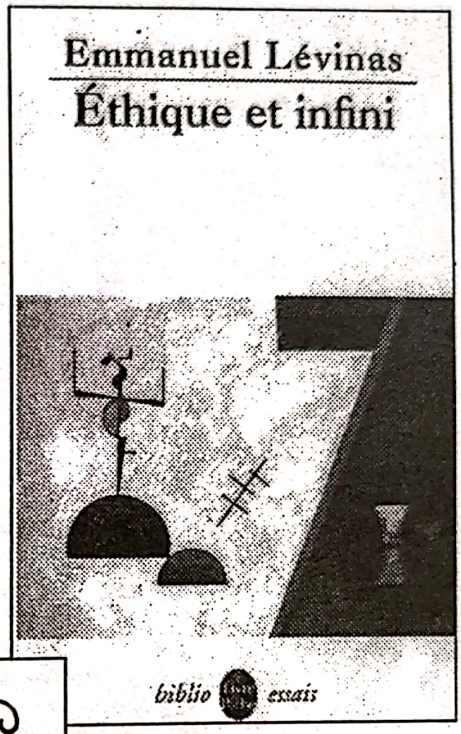
Patrick A. Heelan

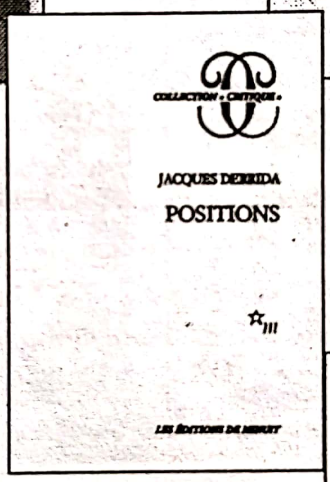
John D. Caputo

Scanned with OKEN Scanner

Cărți de și despre filosofia postmodernă

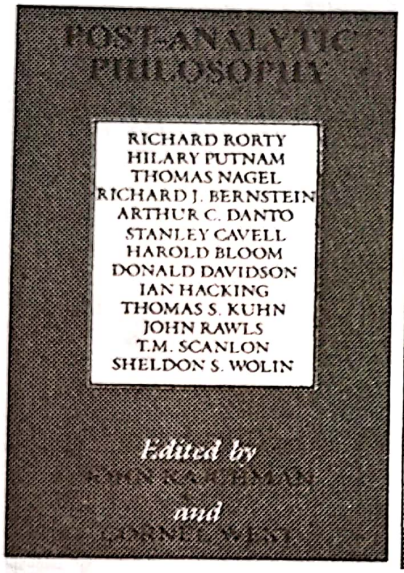


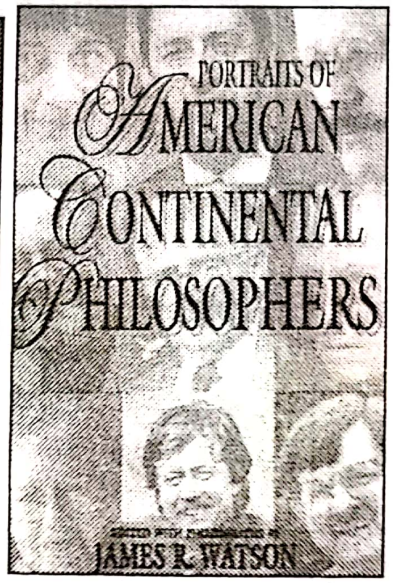


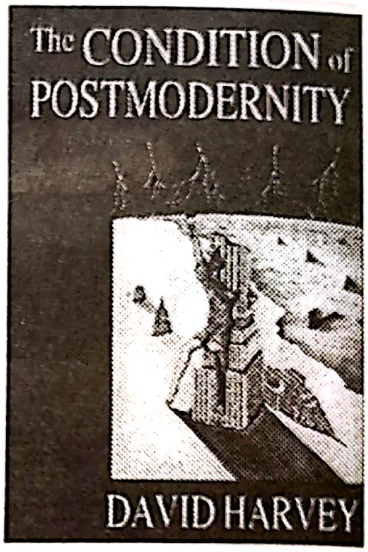


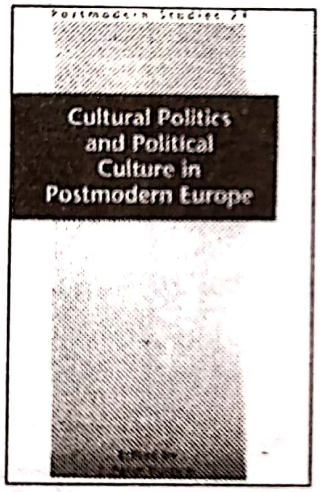
Scanned with OKEN Scanner

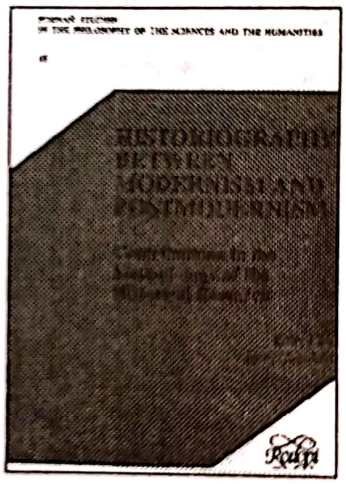
Cărți de și despre filosofia postmodernă

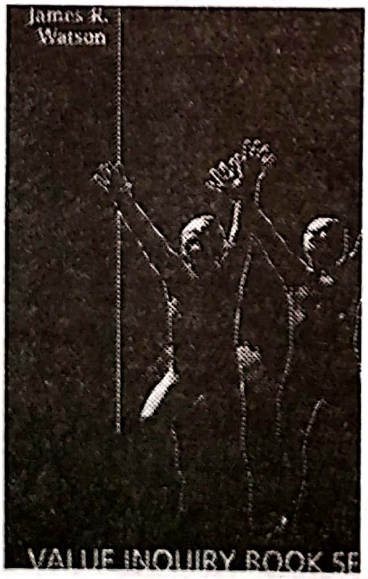


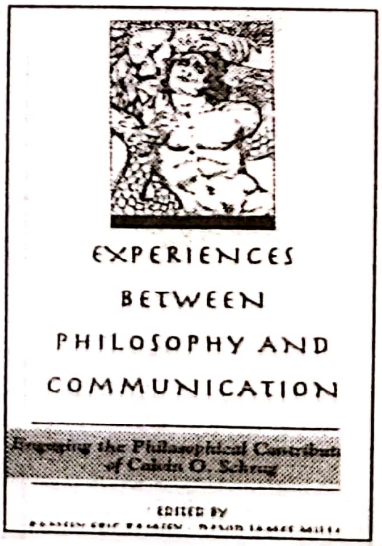


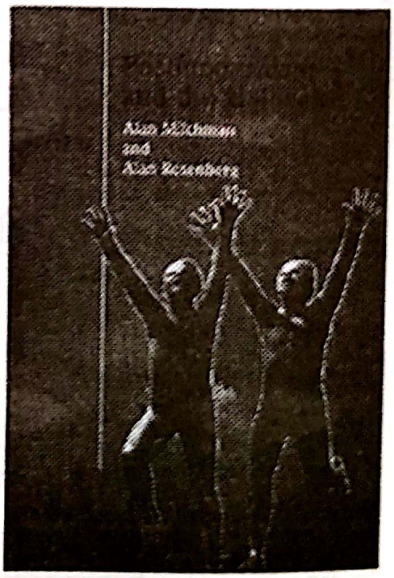






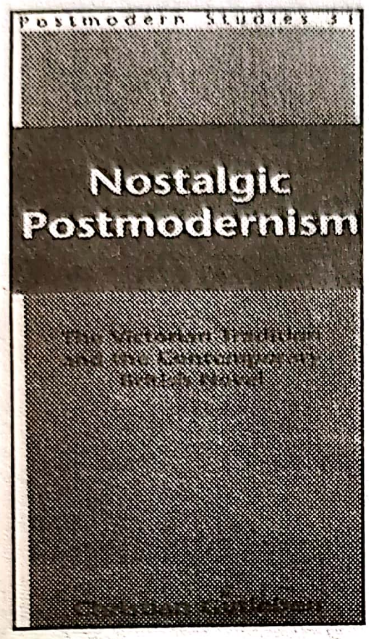


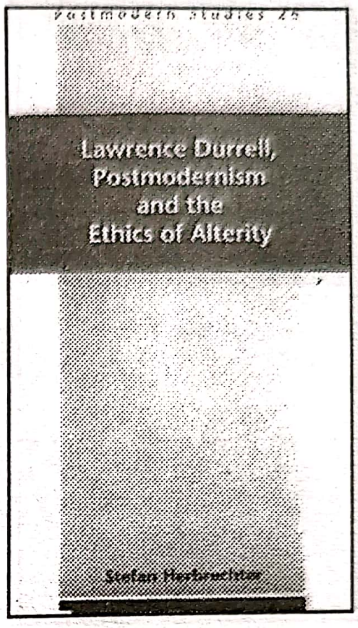


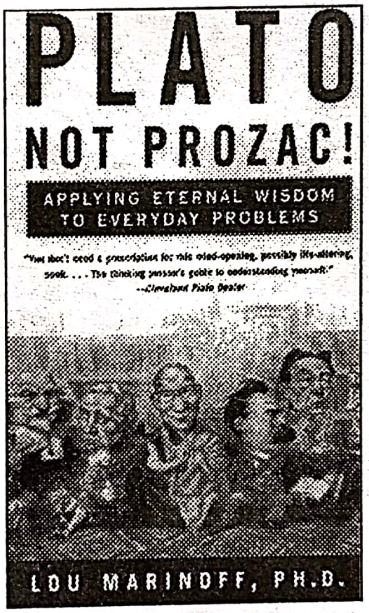


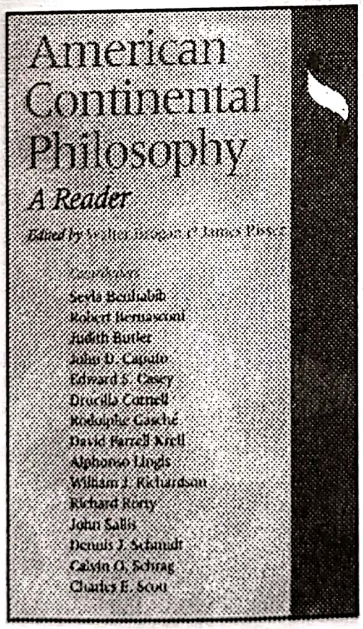
Scanned with OKEN Scanner

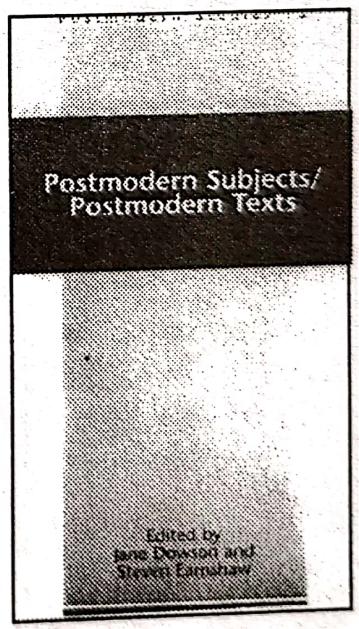
Cărți de și despre filosofia postmodernă



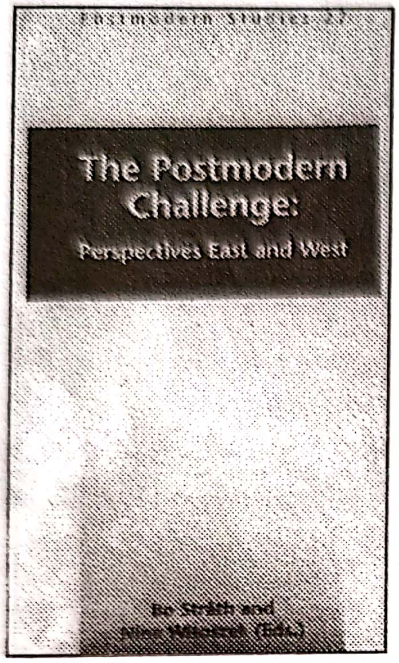


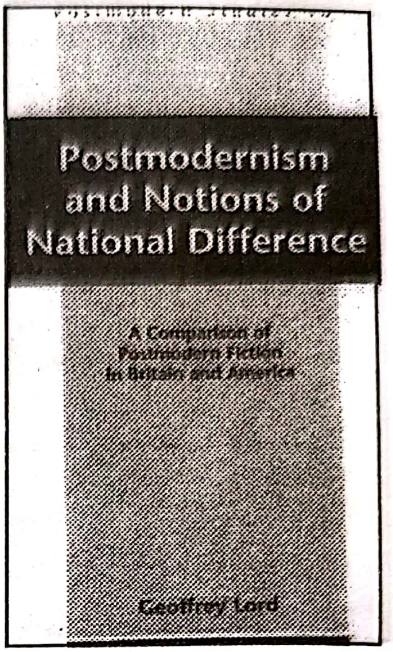


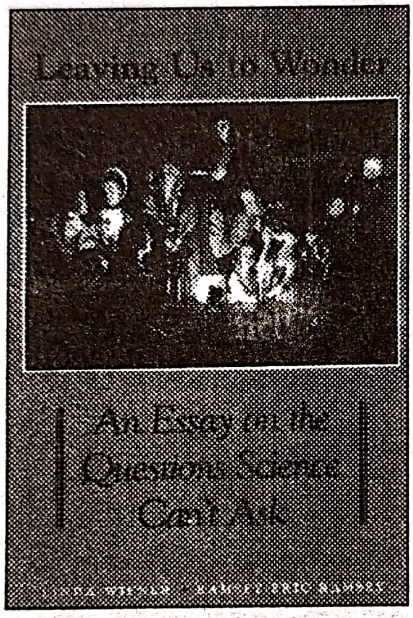


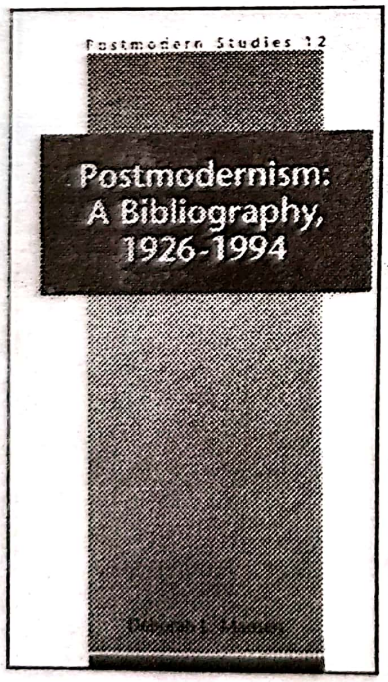


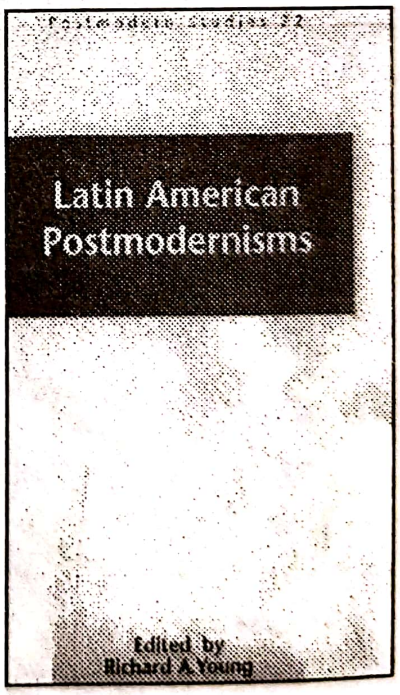
Cărți de și despre filosofia postmodernă



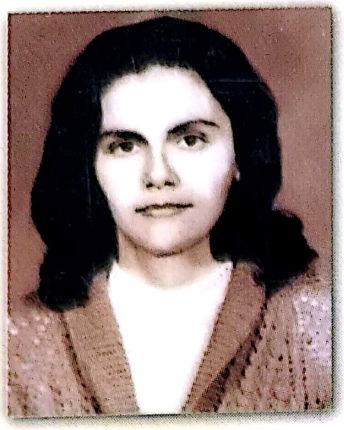








Scanned with OKEN Scanner



ANGELA FELICIA BOTEZ,
născută la 12 august 1943,
Facultatea de Filosofie București
(1961-1966),
Doctor în Filosofie din 1978.
Cercetător științific principal la *Institutul de Filosofie*, Academia Română. Membră în societățile internaționale: GAP, 4S, EASST și în colegiile revistelor *"Man and World"* (SUA) și *"Appraisal"* (Anglia).
Redactor șef al *"Revistei de filosofie"* și *"Revue roumaine de philosophie"*.

A publicat numeroase lucrări dintre care:
• *Dialectica creșterii științei – O abordare epistemologică* (1980), *Euristică și structură în știință* (1978), *Revoluție și creație* (1983), *Lucian Blaga, Cunoaștere și Creație* (1987), *Metamorfoze actuale în filosofia științei* (1988), *Simetrie și asimetrie în Univers* (1992), *Realism și relativism* (1993), *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment* (1996), *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga* (1996), *Concepte integrative antice, moderne, postmoderne* (1997), *Filosofi britanici la sfârșitul secolului al XX-lea* (2000), *Șapte călătorii filosofice în Marea Britanie* (2002), *Filosofia conștiinței și științele cognitive* (2002), *Filosofia în paradigma culturii britanice* (2004), *Arhitectura sistemului și conceptele integrative blagiene* (2004), *"Revista de filosofie" la 80 de ani* (2004), *Un secol de filosofie românească* (2005).

A tradus cărți ale lui:
• W. Newton Smith, Roger Trigg, Calvin O. Schrag, Ted Honderich.

ISBN 973-7685-02-4

Scanned with OKEN Scanner